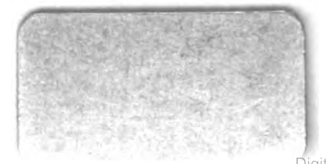

VET TES EN
NOV TAM TVM
Dei
Sub Numine
Viget



Zeitschrift
für
Völkerpsychologie
und
Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal**.

Neunzehnter Band. Erstes Heft.

INHALT:

Zur homerischen Frage. Von Louis Erhardt.
Die Rede. (ratio. λόγος.) Von Karl Schultz.
Die melkenden Götter bei den Indogermanen. Von Director W. Schwartz.
Zur Legende von Robert dem Teufel. Von Karl Borinski.

Beurteilungen:

Wilhelm Scherer, Poetik. Von Steinthal.
Victor Fossel, Volksmedicin und medicinischer Aberglaube in Steiermark. Von Ulrich Jahn.
M. Höfler, Volksmedicin und Aberglauben in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. Von Ulrich Jahn.
Alois Merghin, Aus dem deutschen Südtirol. Von Ulrich Jahn.
Fridolin Plant, Berg-, Burg- und Thalfahrten bei Meran und Bozen. Von Ulrich Jahn.
D. Gempeler, Sagen und Sagengeschichten aus dem Simmental. Von Ulrich Jahn.
Karl Eduard Haase, Volkstümliches aus der Grafschaft Ruppin und Umgegend. Von Ulrich Jahn.
Ludwig Grabinski, Die Sagen, der Aberglaube und abergläubische Sitten in Schlesien. Von Ulrich Jahn.
Ap. S. Famincyn, Gottheiten der alten Slaven. Von Fr. Krejčí.

Diesem Heft liegt ein Prospekt von August Hettler in Leipzig über die „Zeitschrift für Volkskunde“ und ein solcher von Wilhelm Friedrich in Leipzig über „Ed. v. Hartmanns sämmtliche Werke“ bei.



LEIPZIG
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.
1889.

Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft

Herausgegeben

von

Prof. Dr. M. Lazarus und Prof. Dr. H. Steinthal.

Neunzehnter Band.



Leipzig,
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler
1889.

Inhalts-Verzeichnis.

Erstes Heft.

Seite

Zur homerischen Frage. Von Louis Erhardt . . . . . . 1—40
1) Rückblick auf die seitherige Entwicklung der Ansichten über Homer und das Epos 1—25. Wolf. Lachmann 5. Vico 11. Herder 13. Fr. Schlegel und Jac. Grimm 15. G. Curtius 20. Niese 22. Steinthal 23. 2) Ilias A. 26 f. Handlung und Widerspruch 27. Chrysefahrt 28. Troer und Griechen 32. Entwicklung von A 36.

Die Rede. Von Karl Schulz . . . . 41—65
1) Die Macht des Gottesgedankens in der Geschichte der Menschheit. Mensch und Volk 43. Evolution 46. Philosophie 50. Das Sittliche 56. Geschichte 60.

Die melkenden Götter bei den Indogermanen. Von W. Schwartz . . . . 66—77
Mythos und Metapher 66. Stufen derselben 67. Melken 69. Gewitterwolke 70. Hexen 74.

Zur Legende von Robert dem Teufel. Von K. Borinski . 77—87
Geschichte der Legende 77. Roberts Geburt 79, sein Character 82. Normannen 84.

Beurteilungen.

1) W. Scherer, Poetik. Von H. Steinthal . . . 87—97
National-ökonomische Poetik 88. Wesen der Poesie 90. Lyrik 91. Wert der Poesie 92. Phantasie 93. Dichter 94. Stoffe 95. Formen der Darstellung 96. Composition 97.



Seite

2) Victor Vossel, Volksmedicin und medicinischer Aberglaube in Steiermark,
3) M. Höfler, Volksmedicin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. Von U. Jahn . . . . 98—101
Inhalt 98. Einzelnes 99.
4) Alois Menghin, Aus dem deutschen Südtirol,
5) Fridolin Plant, Berg-, Burg- und Talfahrten bei Meran und Bozen,
6) D. Gempeler, Sagen und Sagengeschichten aus dem Simmental,
7) Karl Eduard Haase, Volkstümliches aus der Grafschaft Ruppin und Umgegend,
8) Ludwig Grabinski, Die Sagen, der Aberglaube und abergläubische Sitten in Schlesien. Von Ulrich Jahn. 101—107
9) Ap. S. Famincyn, Gottheiten der alten Slaven. Von Fr. Krejčí . . . . 107—114
Die Slaven 107. Zweck des Verfassers 108. Fehler 110. Falsche Vergleichung von Namen 112.

Zweites und drittes Heft.

Das charakteristische Merkmal der Volkspoesie. Von Fr. Krejčí . . . . 115—141
Mechanisches Denken 116. Logik und Reife 117. Czecho-Slaven 118. Der Volkscharakter 121. Gleichnis 123. Homer 124. Slavisches 129. Unlogische Darstellung 133. Poetische Form 139. Personification 140.

Die Rede. Von Karl Schulz . . . . 141—164
2) Der Bann der Gedankenlosigkeit. Beweis für das Dasein Gottes 142. Denken und Zufall 147. Entwicklung 152. Idee 154. Bedürfnis des Menschen 162.

Zur Würdigung G. Th. Fechners. Von Ths. Achelis . 164—192
Psychologische Grundlage des Systems 165. Empfindung 166. Nerven 167. Instinct 169. Licht und Pflanze 171. Weltbewusstsein 174. Materie 175. Psychophysik 176. Gott 177. Bewusstes

Seite

und Bewusstloses 180. Synechologie 181. Atome 182. Glaube 183. Princip der Stabilität 184. Hedonik 187. Aesthetik 189.

Die Mundart der westfälischen Zigeuner. Von R. v. Sowa . . . . 192—203

1) Vokalismus 194. 2) Consonantismus 197. 3) Betonung 200. 4) Bemerkungen zur Formen- und Satzlehre 201. 5) Sprachprobe 202.

Ein deutsches Schwerttanzspiel aus Ungarn. Nebst Bemerkungen zum Schwerttanz. Von F. Arnold Mayer . . . . 204—263

Text 205. Literarisches Material 223. Textvergleichungen 228. Sprachliche und sachliche Erläuterungen 235. Mythologie 256.

Kalendarium der oberbayerischen Kultzeiten. Von Dr. med. Max Höfler . . . . 264—275

Bedeutsame Tage 264. Die einzelnen Monate 266.

Gleichnisse und Metaphern im Rig-Veda in kulturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophokles und Euripides. Von Arnold Hirzel . . . . 276—313

Sprache und Kulturgeschichte 277. Die Inder 278, dagegen die Griechen 280. Vedische Technik 282. Literatur 283. 1) Die Götterwelt 285. Ergebnis 303. 2) Die mythisch-historische Welt 304. Ergebnis 311. Homer 312.

Beurteilungen.

1) R. Kleinpaul, Sprache ohne Worte. Idee einer allgemeinen Wissenschaft der Sprache. Von K. Bruchmann . . . . 314—318

Inhalt 314. Einzelheiten 316. „Mehr Licht“ 317. Eindruck des Buchs 318.

2) Karl Lange, Ueber Apperception. Von K. Bruchmann . . . . 318—323

Inhalt 319. Rousseau und Fröbel 321. Bildung 322.

3) V. Henry, Kalidasa, Agnimitra et Malavika. Von K. Bruchmann . . . . 324—326

Arbeiten von H. 324. Das Drama 325. Les infinitifs latins 326.

Seite

4) H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Von Rud. Lehmann . . . . 327—334
Stellung des Verfassers 327. Methode 328. Inhalt 329. Nötige Ergänzung der Untersuchungen 333.

Nachricht über das Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes zu Berlin. Von U. Jahn . . . . 334—343

Die Gesellschaft für die Völkerkunde Ungarns. Von U. Jahn . . . . 343—346

Viertes Heft.

Gleichnisse und Metaphern im Rig-Veda verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophokles und Euripides. Von Arnold Hirzel . . . . 347—415
3) Der Mensch 347 f. a) Körperteile; Kopf, Haar, Antlitz, Auge, Ohr, Nase, Wange, Mund, Lippen, Zunge, Kiefer, Zähne, Bart, Glied und Gelenk, Arm, Hand, Finger, Brust, Schoß, Nabel, Hüfte, Rücken, Schenkel, Fuß; Schweißtropfen 362. b) Altersstufen 364 f. Zeugung und Geburt, das Kind, Wachstum (Tag und Nacht), Jüngling und Jungfrau, Heirat und Verwantes, Mann, Frau, Witwe; Alter und Tod. c) Verwantschaft 377 f. Gatte und Gattin, Eltern, Sohn, Tochter, Bruder, Schwester, Eidam. d) Vernunft 387 f. Sprecher, Geist. e) Seelenleben 390. Wolwollen, Liebe, Frömmigkeit, Freude, Furcht. f) Körperliche Tätigkeit 391. g) Bewegung 392. h) Bedürfnisse des Menschen 393 f. Speise und Trank, Geräte, Schlaf, Bad, Kleidung, Schmuck, Farbe. i) Krankheit, Unglück 401. k) Verkehr 402 f. Bote und Freundschaft, Gast. l) Besitz, Reichtum 406. m) Verbrecherwelt 408. 4) Das Haus 409 f. Brunnen 415.

Seite

Ein deutsches Schwerttanzspiel aus Ungarn. (Nachtrag.) Von F. Arnold Mayer . . . . 416—433
1) Ein böhmischer Schwerttanz 416. Reden dabei 418 f. 2) Mythologie 425. Erntebräuche 427. 3) Einzelne Bemerkungen, Vegetations-Dämon 431.

Beurteilungen.
1) Dr. Kurt Bruchmann, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte. Von Carl Theodor Michaëlis . . . . 434—444
Grundgedanke des Buches; seine Gliederung. Teilnahme der Natur im alten Testament; Nachahmung. Mythologie, stella maris. Form und Formel. Gefühl und Sprache. Apperception und kleinstes Kraftmaß. Die Analogie, Beispiele. Psychophysik. Urteil und Kritik; die Anschauung. Erweiterung der Aufgabe; die Phantasie.
2) Dr. Friedrich Polle, Wie denkt das Volk über die Sprache? Von H. Steinthal . . . . 445—448
3) Arthur Seidl, Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. Von H. Steinthal . . 448—453
Stoff des Verfassers. Herder, Kant, Goethe, Carrière. Vier Merkmale des Erhabenen; es ist auch schön. Die Bibel.

Anzeige über Preisherabsetzung von Dr. Sanders Ergänzungswörterbuch der deutschen Sprache 453

LEIPZIG, Dezember 1888.
Mozartstrasse 7.

P. P.

Im unterzeichneten Verlage erscheint seit Anfang Oktober d. J. eine

Zeitschrift für Volkskunde.

Herausgegeben
von
Dr. Edmund Veckenstedt.

für welche wir hierdurch um geneigte Teilnahme zu bitten uns erlauben.

Zu den eigentümlichsten Erscheinungen unserer Zeit gehört diejenige, dass die Gelehrten unseres Vaterlandes der Sammlung und Erforschung der Volksüberlieferungen die umfassendste Teilnahme zugewendet haben, dass es uns aber in Deutschland an einer Zeitschrift fehlt, welche die Möglichkeit bietet, die zerstreut arbeitenden Kräfte in gewisser Beziehung in derselben zu gemeinsamer Arbeit zu sammeln. Das zu erreichen, soweit es an uns liegt, stellt die Zeitschrift für Volkskunde als ihren wesentlichsten Zweck hin. In Folge dessen haben wir bei der Leitung derselben in bezug auf Annahme und Ablehnung der Einsendungen einen einseitigen Parteistandpunkt zu vermeiden. Seit der grosse Jakob Grimm seine unvergleichlichen Arbeiten über unsere Volksüberlieferungen geschrieben mit Bezugnahme auf diejenigen anderer Völker, und in diesen Arbeiten bewiesen hat, welche wertvollen Schätze die verschiedenen Ueberlieferungen des Volkes enthalten, erscheint es uns wünschenswert, bei Anerkennung der Berechtigung für jeden Standpunkt, welcher aus treuer Arbeit und vorurteilsloser, umfassender Anschauung gewonnen wird, in wohlwollender gegenseitiger Förderung auf diesem Gebiete zu arbeiten.

Sodann will unsere Zeitschrift erstreben, die Teilnahme für diese Forschung auch in jenen Kreisen wach zu halten, welche sich ihr zugewandt haben, ohne in eigenen Arbeiten zu stets

erneuter Durchdringung des Stoffes anlass zu finden. Diesem Zwecke ist die wissenschaftliche Arbeit zu dienen bestimmt, welche sich in jedem der Hefte befinden wird, aber auch die Volksüberlieferung selbst, dem Munde des Volkes entnommen. Dass auch wir in unserem deutschen Vaterlande noch gar manche wertvolle Ueberlieferung in Mär und Sage, Lied und Spruch, Sitte und Brauch besitzen, welche der Veröffentlichung harrt, dafür bieten bereits die ersten Hefte die vollste Gewähr.

Aber auch die Fremde hat das volle Recht, durchgehende Berücksichtigung zu fordern und sie wird dieselbe finden, wie sie solche in den Werken der deutschen Forscher stets erfahren hat. Ist es doch eine nun einmal nicht zu leugnende Thatsache, dass einige Völker, wie unter den Ariern die Lituslaven, die Gestalten der Sagenwelt in einer Ursprünglichkeit bieten, wie wir sie nicht besitzen, da bei uns die frühere Bildung sich der Treue in der Bewahrung des ererbten Gutes als feindlich erwiesen hat, ebenso dass von den Romanen die wesentliche Bereicherung dieser Welt zu erhoffen ist, da ihre Forscher der Märe und dem Liede eine Teilnahme zugewandt haben, welche die Sage bei denselben nur zum Teil gefunden hat.

Unsere Bücherbesprechungen werden Gelegenheit geben, nicht nur die Bekanntschaft mit den wichtigsten Erscheinungen auf diesem Gebiete zu vermitteln, sondern auch der Widerrede Gelegenheit sich zu äussern bieten: wir halten es für ein Zeichen von Geistesarmut und niederer Denkungsart, Urteile über Werke auszusprechen, oft ohne Nennung des Namens des Urteilenden oder Verurteilenden, meist ohne dem Angegriffenen das Recht zu wahren, seinen Standpunkt darlegen zu können, oder die Gegenrede allenfalls in verstümmelter Form zu bieten.

Von diesen Gesichtspunkten ausgehend erlauben wir uns die Bitte um Teilnahme für unsere Zeitschrift bei den Herren Forschern und den Freunden der Volksüberlieferungen zu wiederholen.

Wir sind so glücklich, darauf hinweisen zu können, dass die dargelegten Grundsätze für die Leitung unserer Zeitschrift die weitgehendste Beachtung und erfreulichste Billigung gefunden haben. Das zu erweisen führen wir die Namen derjenigen Forscher des In- und Auslandes an, welche sich uns zu gemeinsamer Arbeit angeschlossen, mit ihren Beiträgen beehrt, oder solche in Aussicht gestellt haben. Es sind die Herren:

Taco de Beer-Amsterdam, Brauns-Halle, Bugge-Christiania, Fiedorowicz-Weder-Charkow, von Hörmann-Hörbach-Innsbruck, Janssen-Riga, Kaindl-Czernowitz, Katona-Fünfkirchen, Kaufmann-Wertheim, Krauss-Wien, Krohn-Helsingfors, Löwner-Leitmeritz, E. H. Meyer-Freiburg, Gustav Meyer-Graz, Pistor-Wiesbaden, Prato-Lucera, Schlossar-Graz, Treichel-Hoch-Paleschken, Wackernell-Innsbruck, von Wlislocki-Mühlbach, Zingerle-Innsbruck, sowie Fräulein Lemcke-Berlin.

Zu unserer Freude ermöglichen uns Zirkel und Studienkreis unserer verehrten Herren Mitarbeiter die Versicherung zu geben, dass die germanische, die lituslavische wie romanische Forschung ihre Heimstätte in unserer Zeitschrift finden wird, wie die indisch-persische, aber auch die finnische, estnische wie japanische. Dass nicht minder die semitische Forschung ihrer Behandlung bei uns sicher ist, dafür wird in nicht zu ferner Zeit ein Aufsatz des Herausgebers dieser Zeitschrift als Beweis eintreten.

Die Zeitschrift für Volkskunde erscheint in Bänden von 30 Bogen gr. 8° zum Preise von 15 Mark für den Band; die Ausgabe erfolgt in 12 Heften.

INHALT.

Heft 1:

Rübezahl. Von Edm. Veckenstedt. I.

Sagen aus der Provinz Sachsen. Mitgeteilt von Verschiedenen. I.

Sagen und Märchen aus der Bukowina. Von R. Kaindl. I.

Ohneverstand. Ein lithauisches Märchen. Von J. Medalje.

Aberglaube. Heilsprüche aus der Provinz Sachsen, gesammelt von Edm. Veckenstedt. I.

Brugsch. Religion und Mythologie der alten Aegypter, besprochen von Edm. Veckenstedt.

Heft 2 3:

Rübezahl. Von Edm. Veckenstedt. II.

Sagen aus der Provinz Sachsen. Mitgeteilt von Verschiedenen. II.

Sagen und Märchen aus Ostgalizien und der Bukowina. Von R. Kaindl. II.

Lithauische Märchen. Von J. Richter.

Aberglaube. aus der Provinz Sachsen, gesammelt von Edm. Veckenstedt. II.

Ten Brink. Beowulf, besprochen von E. H. Meyer.

Treichel. Armetill, Bibernell und andere Pestpflanzen, besprochen von Edm. Veckenstedt.

Rassegna bibliografica. Von St. Prato.

Heft 4—6:

'Etude comparative sur quelques contes populaires de la Haute-Bretagne et la tradition populaire orientale. Par Stanislao Prato.

Ein Passionsspiel aus Steiermark, vollständiger Text mit Einleitung von Anton Schlossar.

Kalevala-Varianten, besprochen von Janssen.

Janssen, estnische Sagen und Märchen, besprochen von Edm. Veckenstedt.

Krohn, Bär, Fuchs und Wolf, besprochen von Anton Schlossar.

Für die folgenden Hefte sind an Arbeiten bestimmt:

Die Ainomythen. Von D. Brauns.

Kinderlieder. Reime und Spiele der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner. Von Heinrich v. Wlislocki.

Frau Holle. Von Pistor.

Die Bienen in der Sage. Von Alex. Kaufmann.

Kalevala-Forschungen. Von Kaarle Krohn.

1) Del giuramento.

2) Del Naso.

3) Le dodici parole della verità, novelli na cantilena popolare nelle varianti orientali e occidentali. (1—3) Von St. Prato.

Die Kosmogonien der Semiten verglichen mit denjenigen der Aegypter und Turanier. Von Edm. Veckenstedt.

An Volksüberlieferungen werden die nächsten Hefte bieten:

Sagen aus der Provinz Sachsen. Mitgeteilt von Mehreren.

Sagen, Schwänke und Handwerksbräuche aus Westpreussen. Von A. Treichel.

Mythisches und Sagenhaftes aus Thomas von Chantimpré. Von Alex. Kaufmann.

Sagen, Schwänke, Volkslieder aus Steiermark u. s. w. Von Anton Schlossar.

Sagen, Volksfeste und Bräuche aus der Schweiz. Sagen aus Deutschböhmen. Von Löwner.

Sagen und Märchen aus Ostgalizien und der Bukowina. Von R. Kaindl.

Lithauische Märchen. Von J. Richter.

Lithauische Sagen und Volkslieder. Von J. Fiedorowicz-Weder.

Russische Sagen. Von Edm. Veckenstedt.

Aberglaube, aus der Provinz Sachsen, Westpreussen, Schlesien, Ostgalizien und der Bukowina, Russland, Lithauen u. s. w.

Bücherbesprechungen über verschiedene Schriften von Krauss, O. Gruppe, E. H. Meyer, Hoener, Lehmann-Filhés, Victor von Strauss und Torney u. s. w.

Zur homerischen Frage.

Von Louis Erhardt.

(Stücke aus einem demnächst erscheinenden Werke des Verfassers über „die Entstehung der homerischen Gedichte", das den volksepischen Charakter derselben zu erweisen unternimmt.)

I. Rückblick auf die seitherige Entwicklung der Ansichten über Homer und das Epos.

Wolfs Verdienst und durchschlagender Erfolg beruhte auf der negativen Kritik, die er an den homerischen Gedichten übte. Durch ihn war das Eine deutlich zum Bewusstsein gebracht, dass diese Gedichte nicht in derselben Weise verfasst und niedergeschrieben sein könnten, wie etwa die „Aeneis" von Vergil oder das „Befreite Jerusalem" von Torquato Tasso. Er hatte, wie er selbst einmal sagte, niedergerissen, nicht aufgebaut („dirui, non aedificavi").[1] Die positiven Anschauungen hielten sich zunächst im Unbestimmten und konnten von Jedem gemäss seiner Individualität verschieden gefasst werden. Wolf selbst war ursprünglich von der Interpolationstheorie ausgegangen. In seiner Vorrede zur Theogonie-Ausgabe von 1783[2] führte er aus, dass die Dichtungen Homers und Hesiods lange Zeit nur mit Hülfe des Gedächtnisses fortgepflanzt und daher ganz besonderen Verderbnissen ausgesetzt gewesen seien. Doch betrachtete er diese Werke

---

[1] Kleine Schriften I. 201.

[2] Jetzt in den Kleinen Schriften I. 157 ff.; vergl. die kurze übereinstimmende Bemerkung zu den Hymnen in der Praefatio ad Odysseam 1784, ibid. I. p. 174.

hier im Uebrigen noch nicht in wesentlich anderem Lichte als alle sonstigen Litteraturerzeugnisse der Griechen auch, nur dass sie eben durch bedeutende Interpolationen verdorben und in ihrer ursprünglichen Reinheit beeinträchtigt wären. Bei seinen weiteren Studien erkannte er dann aber, dass wenigstens für Homer mit dieser Theorie unmöglich auszukommen sei, und die Frucht dieser Studien, durch die Wolf die Interpolationstheorie überwand, sind eben die Prolegomena. Jene Ansicht von dem einen Dichter Homer, dessen Werke einst rein und vollkommen bestanden, bis sie im Lauf der Zeiten unter besonders ungünstigen Verhältnissen allmählich getrübt und verfälscht wurden, hatte er nun endgültig aufgegeben. Dagegen zu einer klaren, bestimmten Anschauung, wie denn nun tatsächlich die Entstehung der Gedichte zu denken sei, ist Wolf selbst nie gelangt. Im Allgemeinen neigte er sich der Auffassung zu, dass die Anlage des Ganzen und ein großer Teil der Gesänge selbst vom ersten Sänger herrühre, dieser Kern aber von den Homeriden im Anschluss an den ursprünglichen Plan erweitert und fortgeführt sei, — eine Ansicht, die ja auch später von Gottfried Hermann (Opusc. VI. 876 f.) bis in unsere Tage zahlreiche Vertreter gefunden hat. Doch blieben bei Wolf alle diese Vorstellungen schwankend. In den Briefen an Heyne verwahrt er sich gegen die ihm untergeschobene Absicht: „Ich suchte zur Komposition der Homerischen Gesänge einen einzelnen Mann, einen, der uns Ilias und Odyssee aus zerstreuten Bruchstücken geschaffen hätte: ich schiene dazu den Lykurg, den Solon u. s. w. ausgreifen zu wollen." Er bemerkt dagegen: „Nicht alle Leser des Homer müssen also innig genug gefühlt haben, wie gleich und ununterbrochen der Faden der Begebenheiten und Handlungen im Ganzen beider Werke fortgeht. Sonst wäre niemand darüber in Zweifel, dass die Anordnung der Gesänge, zwei bis drei ausgenommen, einleuchtende Spuren einer absichtlichen Fortsetzung durch die ursprünglichen Ver-

fasser selbst an sich trägt."[1] — Er verweist dabei selbst auf die Vorrede zum Text, in der namentlich folgende Stelle bemerkenswert ist (p. XXVI, Kl. Schriften I, 211 f.): „Certum est tum in Iliade tum in Odyssea orsam telam et deducta aliquatenus fila esse a vate, qui princeps ad canendum accesserat; . . . fortasse ne probabiliter quidem demonstrari poterit, a quibus locis potissimum nova subtemina et limbi procedant: at id tamen, ni fallor, poterit effici, ut liquido appareat, Homero nihil praeter majorem partem carminum tribuendum esse, reliqua Homeridis praescripta lineamenta persequentibus; mox novis et insignibus studiis ordinata scripto corpora esse a Pisistratidis" etc. Er fährt dann an der bezeichneten Stelle in den Briefen an Heyne fort: „Die letzte entscheidende Frage war bloß dahin gestellt: Ist Homer (der erste und vorzüglichste Sänger Trojanischer Sagen), oder sind die Rhapsoden durch ihre ῥαφή, oder die Sammler, Ordner, Diaskeuasten, oder die nachherigen Berichtiger und Kritiker, die vornehmsten Urheber der vor uns liegenden kunstmäßigen Kompositionen?" Und ebenso hatte er sich bereits in der Vorrede zum Text (p. XII, Kl. Schriften I, 200 f.) geäußert: „In controversiam veniet, quantae partis Homericorum Homerus videatur auctor esse, atque utrum ipsi an Homeridis, Pisitratidis et criticis tribuenda sit hujus splendidissimorum duorum operum artificiosae formae et compositionis perfectio". Die große Kunst der Komposition, namentlich der Odyssee, und die Gleichmäßigkeit in Ton und Farbe der Gedichte erkennt Wolf wiederholt an; vergl. außer den schon angeführten Stellen noch

[1] Briefe an Herrn Hofrat Heyne von Professor Wolf. Berlin 1797. Vergl. den von W. Körte mitgeteilten Brief: Leben und Studien F. A. Wolfs, des Philologen, Essen 1833, I, S. 307: „Dann zieht man auch daraus, als ob ich viele Väter zum Homer annehme. Allerhöchstens aber nur Vier. — (Der die Odyssee anlegte, kann nur nicht der sein, der die Ilias)." Vergl. Prolegomena, p. CXX sqq.

Proleg. p. CXVII sq. und Praefatio p. XX, Kl. Schriften I, 207 f. Aber andererseits wirft er doch in den Briefen an Heyne S. 17 die Frage auf: „Welches sind die innern Spuren, die den Schluss erzwingen, beide Werke waren anfangs nicht auf den Plan großer weitläufiger Epopöen angelegt", und liest man vollends in den Prolegomena Stellen wie p. LXXI: „Igitur Telemachi iter ad Nestorem et Menelaum, Ulyssis secessus in Ogygia insula, item pulcherrimum carmen, in quo errores ipse suos Phaeacibus denarrans inducitur, eodemque modo etiam reliqua, h. e. seorsum et nulla spectatione universae formae, ab Homero composita videri possunt, diuque decantata esse, priusquam aliquis politiore et abundantiore artibus aevo animadverteret, ea paucis recidendis, addendis, mutandis ad perpetuitatem unius magni corporis redacta, novum quasi et perfectius splendidiusque monumentum fore", — liest man unbefangen diese und ähnliche Stellen in den Prolegomena, so kann es eben nicht Wunder nehmen, wenn man Wolf jene Absicht, gegen die er sich an der oben angeführten Stelle der Briefe verwahrt, unterlegte. Er hatte einerseits erkannt, dass die Gedichte, so wie wir sie haben, nicht jenen ununterbrochenen Zusammenhang, jene fortlaufende geschlossene Folge der Begebenheiten aufweisen, die wir in allen großen Kunstepen finden und der Natur der Sache nach zu finden erwarten müssen. Andererseits hatte er aber das lebendige Gefühl von der Einheit der Gedichte und war sich bewusst, dass diese Einheit, die Aristoteles bewunderte, in der Tat etwas Hochbedeutendes sei. Er macht gelegentlich die treffende Bemerkung, dass, was wir in dieser Beziehung Homer absprechen, wir seinen Nachfolgern zusprechen müssen: „quantum artificii ista ratio demit Homero, tantundem addit ingeniis iis, a quibus tela ab eo orsa proximis aetatibus pertexta est." (Praef. p. XXII, Kleine Schriften I, 209). Auch die Schwierigkeit, diese Einheit als etwas erst später in die Dichtungen Hineingebrachtes, ihnen ursprünglich Fremdes

zu erklären, entging ihm nicht, wie mehrere der angezogenen Stellen zeigen. Doch finden sich dann auch wieder Aeußerungen, wie die aus den Prolegomenen angeführte, die der Lachmannschen Liedertheorie sehr nahe kommen und die Einheit der Gedichte in der Hauptsache als etwas halb Zufälliges, spät Geschaffenes betrachten. Diese Gegensätze miteinander zu versöhnen, ist Wolf nicht gelungen. Zwar finden sich auch bereits in den Prolegomenen Anklänge an die Theorie vom Volksepos; doch waren die Bedingungen, um diesen Begriff zu voller Klarheit zu erheben, zu Wolfs Zeit noch zu unvollkommen gegeben, und außerdem werden Herders „wetterleuchtende Ideen" von Volksgesang und Naturdichtung ihn gegen diese ganzen Anschauungen später eher mit Misstrauen erfüllt und ihm die Lust, ihnen weiter nachzugehen, benommen haben.

Den ersten bedeutenden Schritt über Wolf hinaus tat Lachmann, indem er die von Wolf selbst überall als das Wichtigste und eigentlich Entscheidende betonte Untersuchung der Gedichte selbst in systematischer Weise unternahm und auf Grund derselben nun eine greifbare, positive Theorie über die Entstehung zunächst der Ilias aufstellte. Als Lachmanns unmittelbaren Vorgänger kann man G. Hermann betrachten, der in seiner Abhandlung: De interpolationibus Homeri, 1832, die Bücher *Λ—Ο* der Ilias in einer der Lachmannschen ganz ähnlichen Weise behandelt und schon die Ueberzeugung ausgesprochen hatte, bei eingehender Kritik der Ilias werde es möglich sein, die einzelnen Teile, aus denen dies Epos zusammengesetzt sei, ziemlich rein auszuscheiden.[1] Diese Untersuchungen aber

---

[1] Opusc. V, 68: Pleraque ex quibus illud poema compositum est carmina satis probabili ratione erui, rhapsodiasque quae in unum corpus coaluerunt propemodum integras in pristinam formam restitui posse. Den Dichter Homer betrachtete Hermann, wie bemerkt, ähnlich wie Wolf als Schöpfer einer neuen Kunstrichtung, als „ersten und vorzüglichsten Sänger trojanischer Sagen", ohne es in dieser Beziehung zu wesentlich abgeklärteren Anschauungen wie

zuerst auf breiter Grundlage durchgeführt und dadurch über die Zusammensetzung der Ilias im Einzelnen Ergebnisse erzielt zu haben, die hinfort kein ernsthafter Forscher unbeachtet lassen konnte, ist das wesentliche Verdienst Lachmanns. Er war durch seine Behandlung des Nibelungenliedes für derartige Untersuchungen besonders geschult, und namentlich in ihrer ersten Hälfte zeichnen sich seine „Betrachtungen“ auch durch große Besonnenheit des Urteils aus, so dass sie als Muster für alle derartigen Arbeiten hingestellt zu werden verdienen.

Zwei methodische Hauptfehler sind es aber meiner Meinung nach, die der Lachmannschen und in noch höherem Maße fast allen später in gleicher Richtung unternommenen Untersuchungen anhaften. Der eine Fehler liegt in zu starker Durchdringung der Analyse mit ästhetischen Gesichtspunkten. Ganz wird man ja freilich von der ästhetischen Betrachtungsweise auch bei nüchternster Zergliederung der Gedichte nie absehen können. Aber die höchste Enthaltsamkeit nach dieser Seite ist doch gerade in den homerischen Untersuchungen durchaus geboten, wenn man nicht die Beweiskraft der ganzen Darlegung gefährden und auch die schon gewonnenen sicheren Ergebnisse durch die gefährliche Nachbarschaft luftiger Geschmacksurteile ihrer Wirkung berauben will. Mit der Classification nach „schön“, „herrlich“, „erhaben“ oder „erbärmlich“, „matt“, „dumm“ ist für wirkliche Erkenntnis zumal bei Gedichten, die ihre Vortrefflichkeit durch Jahrtausende bewährt haben, nicht das Geringste gewonnen. Im Gegenteil, wer durch sein ästhetisches Gefühl nach anderer Richtung geleitet wird und das Zutreffende solcher wegwerfenden Urteile nicht anzuerkennen vermag, wird am Ende gegen die ganze Beweisführung des Verfassers misstrauisch werden und sich hinfort gegen jede weitere Einwirkung

---

Wolff zu bringen. Vergl. seinen Aufsatz „Ueber Homer und Sappho“, Opusc. VI, 78 ff.

verschließen. Gewiss ist in Fragen der Poesie die Aesthetik die höchste Richterin. Doch nichts ist auch seltener als ein sicheres ästhetisches Urteil, und auf keinem andern Gebiete erleidet der selbstbewusste menschliche Verstand so leicht und kläglich Schiffbruch. Gerade an den Untersuchungen über die Homerischen Gedichte zeigt sich diese Gefahr am augenfälligsten. Wenn selbst Männer von höchster Urteilskraft dennoch in ästhetischen Dingen so straucheln können wie beispielsweise Lachmann nach Wolfs Vorgang in der rücksichtslosen Verurteilung des ganzen letzten Vierteils der Ilias, so wird man gut tun, sich solche Fälle zum warnenden Beispiele dienen zu lassen.

Dazu kommt in diesem Falle noch Eins. Ein wirklich volles Gefühl für das Schöne in einem Kunstwerk wird nur der erringen, der sich dem Zauber desselben rückhaltlos mit seinem ganzen Denken und Empfinden hingibt. Kritik und Phantasie sind zwar keineswegs Gegensätze; aber sehr leicht kommt doch die eine bei starkem Hervortreten der andern zu kurz. Werfe ich mich zum Richter über eine Sache auf, so laufe ich immer Gefahr, mich selbst zu hoch und die Sache zu tief zu stellen. Das trifft in gleicher Weise für das ästhetische, wie für das ethische Gebiet zu. Alles wahrhaft Große uud Schöne verlangt eine gewisse Selbstentsagung, ein demütiges Herantreten des Menschen, wenn er es sich ganz zu eigen machen will. Wie man nur die Vorzüge einer Person, die man liebt, ganz und voll zu schätzen vermag, so wird man auch ein Kunstwerk nur, wenn man sich ihm in wahrer, warmer Begeisterung hingibt, ganz würdigen und verstehen lernen. Das schließt in beiden Fällen die Kritik nicht aus. Rechte Bewunderung und Liebe haben beide mit törichter Vergötterung nichts gemein. Ich brauche bei aller Bewunderung so wenig blind gegen die Mängel eines Kunstwerks zu sein, wie gegen die Fehler und Gebrechen des mit innigster Liebe umfangenen Menschen. Aber der ganze Gesichtspunkt der Beurteilung ist doch

in beiden Fällen ein anderer. Tritt man an eine Sache von vornherein mit skeptischen Blicken heran, so wird man nur zu leicht Vorzüge übersehen und Fehler auch da entdecken, wo keine sind. In diesem Skepticismus, mit dem man seit Wolf und Lachmann die homerischen Gedichte zu betrachten pflegte, glaube ich eine Hauptschwäche der ganzen neueren Kritik zu erkennen. Stellt man vollends sein ästhetisches Urteil in den Dienst einer bestimmten Theorie, sei es, dass man in Lachmanns Weise das Epos in eine Reihe von Liedern aufzulösen sucht, sei es, dass man als Anhänger der Interpolationstheorie, — denn das kommt in diesem Falle ziemlich auf dasselbe hinaus — in der Weise von Nitsch, Bergk u. A. die wahren und untadelhaften Werke des alten Dichters herzustellen unternimmt, indem man widerspruchsvolle Stücke ausmerzt, — wie leicht wird man sich da nicht überreden, dass die der Theorie halber zu beseitigenden Stücke schlechtes Machwerk seien, dass in ihnen ein ganz anderer Geist herrsche und was dergleichen Reden mehr sind.

Wir haben damit schon den zweiten Fehler berührt, der meiner Meinung nach den Lachmannschen und ähnlichen Forschungen anhaftet. Diesen Fehler erblicke ich in der Fragestellung, mit der man an die Zerlegung der Gedichte heranging. Man begnügte sich nicht zu untersuchen, wie die homerischen Gedichte, so wie wir sie jetzt haben, beschaffen **sind**, sondern man fragte auch gleich, wie sind sie **einst** beschaffen **gewesen**. Diese Frage aber schießt wenigstens über das zunächst zu erstrebende Ziel schon hinaus, sie gibt der Untersuchung gleich eine besondere Richtung und beeinträchtigt die Unbefangenheit des Urteils. Die wahre Analyse eines Werkes wird sich vielmehr zunächst auf die bloße eindringende Beobachtung des vorliegenden Stoffes zu beschränken haben, ohne jeden Nebengedanken, ohne jeden Versuch, gleichzeitig etwa eine frühere, nur verloren gegangene Ordnung widerherzustellen. Wie der Meteorologe seine Beobachtungen von

Fall zu Fall registrirt, so muss die Kritik bei der Analyse eines Gedichtes sich bemühen, zunächst nichts als den objektiven Befund einfach zu registriren. Je weniger so die Beweismasse selbst schon von Vermutungen durchsetzt ist, je schärfere Selbstcontrolle man geübt hat, um so sicherer wird man am Ende, auf eine derartige, möglichst objective Grundlage gestützt, ein Urteil über das Ganze zu fällen wagen dürfen.

Das ist ja überhaupt einer der wichtigsten methodischen Grundsätze in jeder Wissenschaft, die möglichst scharfe Sonderung der subjectiven und objectiven Momente im Gange einer Untersuchung. Wird die Forschung in der Weise richtig geführt, so vollzieht sich in ihr gleichsam eine Aufsaugung der subjectiven Momente durch die objectiven, das Subjective verschwindet, und das Resultat selbst wird ein objectives. Hingegen je sicherer und selbstbewusster man sich seinen vorgefassten Ueberzeugungen hingibt, um so mehr wird der Sinn für das Objective beeinträchtigt, die rechte Beobachtungsgabe geht verloren. Aus diesem Grunde steht der zweite Teil der Lachmannschen „Betrachtungen“ so weit hinter dem ersten zurück. Während Lachmann sich in diesem noch mit einem gewissen Misstrauen gegen seine eigene Theorie erfüllt zeigt, überall aufs sorgfältigste nachprüft, jeden Schritt vorwärts nur durch die Gewalt der Gründe getrieben tut, kurz, wie er selbst sagt, „lieber die Manieren der epischen Poesie erst lernen“ will (S. 5), hat er im zweiten Teil alle Bedenken abgestreift, sein Selbstbewusstsein ist ebenso durch die unkritischen Angriffe seiner Gegner, wie durch den Beifall seiner Freunde gesteigert, und die Liedertheorie ist für ihn selbst zum Dogma geworden. In gleichem Maße aber, wie sein Selbstgefühl gewachsen ist, hat er den Sinn für die liebevolle Beobachtung des Einzelnen eingebüßt, er verfährt summarisch und ist mit seinem Urteil schnell fertig. Keine andere Eigenschaft ist aber gerade in dieser Art von Untersuchungen für den Kritiker

so unentbehrlich als vorsichtige Besonnenheit und Selbstkritik.

Den Standpunkt, der durch Lachmann erreicht wurde, kann man als denjenigen bezeichnen, auf dem die Philologie im Wesentlichen für die homerische Frage noch heute beharrt. Zwar machen sich ja in manchen Beziehungen nicht unerhebliche Unterschiede geltend; im Großen und Ganzen ist es aber doch der Lachmannsche Boden, auf dem die große Mehrzahl der Neueren steht. Das ihnen allen, auch den namhaftesten Untersuchern der Odyssee Gemeinsame ist, dass sie einerseits den Dichter Homer als Verfasser der beiden Epen in ihrer Gesammtmasse, wie sie uns überkommen sind, nicht anerkennen und eine allmähliche, stufenweise Entstehung der Gedichte annehmen, andererseits aber für die einzelnen Lieder oder größeren Teile, die sie mit ziemlicher Sicherheit ausscheiden zu können meinen, bestimmte einzelne Verfasser annehmen, deren Zeit und Eigenart sie dann näher zu bestimmen suchen. Ihnen gegenüber stehen noch jetzt die Vertreter der Interpolationstheorie, nur dass sie sich genötigt gesehen haben, ihr Princip mehr und mehr zu durchbrechen. Ganze große Teile, wie den Schiffskatalog, die Doloneia, die Nekyia pflegen auch sie auszuscheiden, und klaffende Widersprüche im Einzelnen oder sonstige Mängel werden durch Athetesen beseitigt, die je nach Geschmack und Urteilsschärfe der Forscher verschieden ausfallen.

Neben diesen beiden Theorien nun, die man neuerdings vielfach als die beiden einzig möglichen zu betrachten geneigt ist, hat sich von Anfang an eine dritte entwickelt, die als den Schöpfer der homerischen Gedichte weder den einen großen Dichter Homer, noch eine Reihe bestimmter, individuell hervortretender Sänger betrachtet, sondern die Gesammtheit des griechischen Volkes selbst im epischen Zeitalter oder, was dasselbe ist, die Gesammtheit derer im Volk, die zur Teilnahme an der Schöpfung, Fortbildung und Ueberlieferung der Gedichte befähigt und geneigt

waren. Unter diesen voran standen bei den Griechen, wie bei jedem epischen Volke, die berufsmäßigen Sänger; sie waren die „Füger des Gesanges“, deren Einzelanteil näher zu bestimmen für uns jedoch weder möglich noch wichtig ist. Der Erste, der sich zu dieser Auffassung mit klaren Worten bereits ein halbes Jahrhundert vor Wolf bekannt hat, ist der Italiener Vico. Er spricht es geradezu aus, dass der Name Homer nur eine Bezeichnung für das heroische Sängertum der Griechen überhaupt ist, („un Idea, ovvero un Carattere Eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano cantando le loro storie“), und er erkennt auch bereits, wie sehr die Bedeutung der homerischen Gedichte für die Geschichte gesteigert wird, wenn wir sie als Erzeugnisse des griechischen Volksgeistes selbst, gleichsam als eine urkundliche Manifestation desselben betrachten dürfen. Vico war ein philosophischerer Kopf als Wolf, während ihn dieser an kritischer Schärfe und philosophischer Schulung übertraf. Eben deswegen aber vermochte Wolf eine so tiefe und nachhaltige Wirkung auszuüben, während Vicos Ideen ernstlichere Beachtung erst finden konnten, nachdem sie durch Wolfs Kritik eine festere Grundlage erhalten hatten.[1]

[1] Vico geht in seinen positiven Ansichten tatsächlich weit über Wolf hinaus. Die Entwicklung dieser Ansichten fällt in die Jahre zwischen 1725 und 1730. In der ersten Ausgabe seiner Scienza nuova von 1725 (Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni; Neudruck in der Mailänder Ausgabe von Giuseppe Ferrari 1836) geht er noch nirgends wesentlich über die Alten hinaus. Er nimmt wol eine längere Entwicklung der Poesie vor Ilias und Odyssee und in diesen Vorstadien auch eine Beteiligung des ganzen Volkes an der dichterischen Produktion an (libro terzo, capo XVII). Homer aber ist ihm der eine große Dichter, der in der nächstfolgenden Periode nach einem bestimmten Plane die Ilias geschaffen hat (libro III, capo XX), und er vergleicht ihn mit Dante: Beide haben ihre Sprache aus den Dialekten des ganzen Griechenland, bezw. Italien gebildet. Erst in der zweiten Auflage von 1730 verkündigte Vico die „Entdeckung des wahren Homer“, wie er sein drittes Buch nun mit Recht überschreiben konnte (Della discoverta

Dass sich bei Wolf selbst Anklänge an die Theorie des Volksepos finden, ist schon oben bemerkt worden. Seine Prolegomena verraten überall das tiefe Gefühl von der Verschiedenheit der homerischen Epen und der sonstigen Kunstepen des Altertums. Auch jene Widersprüche, in die sich Wolf über die Einheit der Gedichte verwickelte, haben doch ihren tieferen Grund in der richtigen Erkenntnis, dass beiden großen Epen einerseits jene künstliche wol vorbedachte Einheit, wie sie ein Dichter schafft, durchaus abgeht, dass sie aber andererseits trotzdem von einer andern höheren Einheit durchdrungen und beherscht werden, wie sie kein Einzelner, sondern nur ein ganzes Volk unter günstigen Vorbedingungen gleichsam mit Naturnotwendigkeit hervorbringt. Er schließt den 27. Abschnitt seiner Prolegomena, in dem wir diese Auffassungen mit einander ringen sehen, mit den Worten p. CXX: Felicem dicas populum, utpote magnorum gestorum fecundissimum, cui carmina prope sponte nascantur, quae aliorum populorum intentissimis studiis et artibus non proveniunt.[1]

---

del Vero Homero). Merkwürdig ist aber, dass diese Ausbildung seiner Ansichten über Homer, wie es nach einer Vorbemerkung den Anschein hat, nicht zum Wenigsten durch Hinweise von andern Gelehrten, die die erste Auflage seines Buches recensirt hatten, gezeitigt wurde. Die dritte im Todesjahre Vicos 1744 erschienene Auflage weicht von der zweiten nur unwesentlich ab. Nach ihr sind die späteren Ausgaben und auch die deutsche Uebersetzung von Weber (Leipzig 1822) gefertigt, die aber leider viel zu wünschen übrig lässt. Einen Abdruck der dritten Auflage mit Vergleichung der zweiten bietet die Mailänder Ausgabe von Giuseppe Ferrari: Opere scelte di Giamb. Vico, Vol. II, 1836.

[1] Vgl. die oben angezogene Stelle bei Körte, S. 307. Wolf bemerkt in jenem Briefe weiter, dass er Voss brieflich noch einen Hauptzweifel zu lösen suche, „wie die große Einheit im Ganzen des Homer komme“, und er sagt dann: „In jedem singenden Zeitalter ist fast Ein Saeculum wie Ein Mann. Alles ist Ein Geist und Eine Seele. Nur Verschiedenheit der Gegenden macht Differenzen. Dies kann man selbst aus neuern Zeiten, z. B. aus der Entstehung der Ritterepopöen erweisen. Darüber denke ich einmal eine ganz

(Vgl. p. XLII etc.) Freilich zeigen seine Bemerkungen über die Menis und über die Zusammensetzung der Odyssee in diesem und den folgenden Abschnitten, wie weit Wolf dennoch davon entfernt war, diese Keime in sich zur rechten Frucht zu entwickeln.

Aber wenn auch Wolf selbst nicht zum vollen Verständnis der dichterischen Schöpferkraft des Volksgeistes durchdrang, so sind doch seine Prolegomena der Haupthebel geworden, um dies Verständnis Andern zu erschließen. Der Aufschwung, den damals Kunst und Wissenschaft überhaupt in Deutschland genommen hatten, die richtigeren Anschauungen, die man allmählich von der Sprache und den sonstigen Schöpfungen des Volksgeistes zu gewinnen begann, dazu auch bereits die Erschließung anderer ähnlicher Volksepen, wie namentlich des Nibelungenliedes, das alles trug dazu bei, dass die Prolegomena auf fruchtbareren Boden fielen als 60 Jahre zuvor die Ideen Vicos.

Gewöhnlich ist es der Name Herders, an den man die Verbreitung richtigerer Anschauungen über das Wesen der Volkspoesie anzuknüpfen pflegt. Doch ist das, wenigstens soweit es sich um das große Volksepos handelt, nicht ganz zutreffend. Allerdings hat sich Herder um eine richtigere Auffassung vom Wesen der Dichtkunst im Allgemeinen große Verdienste erworben. Er erkannte, nach einer Aeußerung Goethes über seinen Verkehr mit Herder in Straßburg, im zehnten Buche von „Dichtung und Wahrheit," „dass die Dichtkunst überhaupt eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privat-Erbteil einiger freien, gebildeten Männer." Solche Anschauungen sind naturgemäß mit der aufstrebenden Litteratur verbunden, die sich der Notwendigkeit bewusst wird, ihre Kraft in dem Volkstum zu suchen, in dem allein sie den weiten, fruchtbaren Boden zur Betätigung finden kann.

neue Recherche anzufangen. Wenn nur nicht die ganze Materie zu verwickelt wäre." — Freilich denkt Wolf hier wohl hauptsächlich an den einheitlichen Ton, die gleiche Farbe und die gleiche Anschauungswelt in allen diesen Werken.

Dies Bewusstsein von der gegenseitigen Bedingtheit der Kunst und des Volkstums, aus dem sie erwächst, war der Ausgangspunkt von Herders ganzen Bestrebungen. Poesie ist ihm ein Geschenk der Natur, kein künstliches Treibhausgewächs. Fremde Dichtung sollen wir studiren und uns anzueignen suchen, aber nicht, um sie möglichst getreu nachzuahmen, sondern um daraus Befruchtung des in uns selbst liegenden Keimes zu gewinnen. Dieser Keim aber kann es zu rechter Blüte und Frucht nur bringen, wenn er sich nach den ihm gemäßen Gesetzen, d. h. aus dem eigenen Volkstum und der eigenen Zeit heraus entwickelt. In diesem Sinne müssen alle großen Dichter Volksdichter sein. Von künstlicher, schulmäßiger Nachahmung irgend welcher Art wollte Herder nichts wissen, und wo er derartiges anzutreffen meinte, machte ihn seine Voreingenommenheit blind und ungerecht. Daher äußerte er auch jene übertriebene Abneigung gegen Ovids Metamorphosen, denen er, nach Goethes Erzählung in „Dichtung und Wahrheit“, alle „eigentliche, unmittelbare Wahrheit“ absprach. „Hier sei weder Griechenland noch Italien, weder eine Urwelt noch eine gebildete, alles vielmehr sei Nachahmung des schon Dagewesenen und eine manierirte Darstellung, wie sie sich nur von einem Ueberkultivirten erwarten lasse.“ Dagegen bemerkte dann Goethe, in seiner Weise ganz richtig, „was ein vorzügliches Individuum hervorbringe, sei doch auch Natur, und unter allen Völkern, frühern und spätern, sei doch immer nur der Dichter Dichter gewesen.“ Natur war für Herder der Maßstab, mit dem er alles messen zu können meinte. Ihm kam es viel mehr auf die Unterscheidung von künstlich oder schulmäßig und natürlich oder volksmäßig an, als auf die Unterscheidung von Hervorbringungen Einzelner und des Gesamtgeistes. Auch Homer war für ihn in erster Linie ein Naturdichter und eben insofern auch ein Volksdichter; denn die Begriffe Naturpoesie und Volkspoesie mischte Herder durcheinander. Die Frage nach der eigen-

tümlichen Entstehung der homerischen Gedichte lag ihm ursprünglich ganz fern, und man kann es Wolf kaum verdenken, wenn er gerade in dieser Hinsicht sein eigenes Verdienst gegenüber Herder mit aller Bestimmtheit betonen zu sollen glaubte. Auch später, nach dem Erscheinen der Prolegomena, ist Herder in seinen Ansichten über das Volksepos nicht wesentlich über Wolf hinausgekommen. Auch für ihn war Homer der große Dichter, der die Leistungen der früheren Sänger gleichsam wie in einem Strahlenpunkte in sich sammelte, und an den sich dann die Späteren anschlossen. Er fasst seine Ansicht selbst am Schluss des Aufsatzes „Homer und das Epos“[1]) in den Worten zusammen: „Also wem sind wir den Homer schuldig? Der Gesangschule, d. i. einer Genealogie älterer Meister, die er übertraf und, auf dem Punkt der Reife treffend, selbst eine Schule nachließ.“ Eine eigentliche Förderung der homerischen Frage kann man Herder, dessen Studien hierin wie überhaupt mehr in die Breite, als in die Tiefe gingen, nicht beimessen.

Die beiden Männer, bei denen ich zuerst ein in der Hauptsache völlig richtiges Verständnis des großen Volksepos finde, sind Friedrich Schlegel in seiner bereits im Jahre 1798 erschienenen „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer“ und Jacob Grimm. Einen von

---

[1] Dieser Aufsatz, der ursprünglich unter der Ueberschrift „Samuel Clarke“ 1808 in der Adrastea erschien, ist das Beste, was Herder über das Epos geschrieben hat, wenn es auch an Unklarheiten nicht ganz darin fehlt und die Geflissentlichheit, mit der Alles, was Wolf geleistet hatte, auf andere frühere Schriftsteller zurückgeführt wird, unangenehm auffällt. Einen weit unerquicklicheren Eindruck macht der Aufsatz „Homer, ein Günstling der Zeit“, in dem überall Wahres und Falsches in unklarem Gemisch durcheinandergehen. Wolf hatte nicht so unrecht, wenn er mehr allerlei wetterleuchtende Ideen als wirkliche Erkenntnis darin zu finden erklärte, und die Schroffheit, mit der er sich gegen Herder wandte, ist entschuldbarer, als Herders neuester Biograph wahr haben will (vergl. Haym, Leben Herders II, S. 596 ff. und 781 f.).

beiden als Schöpfer der Theorie bezeichnen zu wollen, wäre verfehlt, wie ja denn vor ihnen schon Vico die gleichen Ideen geäußert hatte. Sie haben nur beide, wie auch gewiss andere hervorragende Männer neben ihnen, jene zusammenwirkenden günstigen Einflüsse, die ich oben bezeichnete, mit empfänglichem Sinn auf sich wirken lassen, und so fiel ihnen die rechte Erkenntnis wie eine reife Frucht zu. Friedrich Schlegel verdankte diese Erkenntnis unzweifelhaft in erster Linie den Prolegomena und dem durch sie angeregten und befruchteten Studium der homerischen Gedichte. Wolf hat sein Buch gekannt und es auch in seinen Vorlesungen empfohlen; aber einen wirklich merkbaren Einfluss hat es auf ihn und seine unmittelbaren Schüler wie Becker, Wilhelm Müller u. A. nicht geübt, und Friedrich Schlegel selbst ging später andere Wege. Bei Jacob Grimm war es namentlich die innige Vertrautheit mit der deutschen Volkspoesie und die tiefe, liebevolle Erfassung des ganzen deutschen Volkstums, wodurch ihm von Anfang an Sinn und Verständnis fürs Volksepos erschlossen wurde. Schon im Jahre 1807 macht er die Bemerkung: „Demnach wäre der Verfasser des Nibelungenliedes unbekannt, wie es gewöhnlich bei allen National-Gedichten ist und sein muss, weil sie dem ganzen Volke angehören, und alles Subjektive zurücksteht," und in einer Anmerkung fügt er hinzu: „jedes Epos muss sich selbst dichten, von keinem Dichter geschrieben werden".[1]) In einem späteren Aufsatz (von 1813) „Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte,"[2]) der allerdings auch manches Verfehlte enthält, betont er für die Bildung des großen Epos die Notwendigkeit einer historischen That, „von der das Volk lebendig erfüllt sei, dass sich die göttliche Sage

[1] Kleine Schriften IV, S. 4 und S. 10, N. 4.

[2] Ebenda S. 74 ff. und Anm. 2, S. 84. (Vergl. auch „Gedanken, wie sich die Sagen zur Poesie und Geschichte verhalten" in den Kleinen Schriften I, S. 400 f. (a. d. J. 1808).

daran setzen könne," und er spricht schon von den „letztangesetzten Ringen" der Nibelungen, die sich „als immer historischer werdende leicht erkennen" lassen. Namentlich finden sich aber alle hauptsächlichen Punkte bereits in Jacob Grimms Besprechung der Lachmannschen Schrift über die Nibelungen in zum Teil ausgezeichnet treffenden Worten erörtert.[1]) Er geht davon aus, dass sich über das Nibelungenlied, seit es wieder Beachtung fand, zwei verschiedene Meinungen gebildet hatten. „Die eine erkannte das rege, nie stillstehende Wunder des Volksmäßigen an, worin allein das Epos geboren und getragen werden kann." Die andere hielt das Gedicht für das Werk eines Dichters, den sie dann zu ermitteln suchte; sie wurde aber stark erschüttert, „sobald nach und nach vielfache Zeugnisse ans Licht kamen, dafür, dass der Inhalt des Nibelungenliedes seit langen früheren Zeiten lebendig gesagt und gesungen worden war, und auf die gewaltige Fluktuation derselben Fabeln im Norden Bedacht genommen werden musste. Dies alles ließ sich gar nicht leugnen und auch schon so viel sehen, dass der ausgezeichnete Geist des dreizehnten Jahrhunderts, dessen Werk die Nibelungen hätten sein sollen, weder die Menge der alten Sagen überschaut, noch immer glücklich darunter gewählt haben konnte." Er weist dann auf die Abweichungen der verschiedenen uns überlieferten Texte hin in Auslassungen sowohl als Zusätzen, „in denen beiden weder Ungeschicktheit noch Unpoesie eben zu spüren ist," und gelangt endlich zu folgendem, dem Verfahren Lachmanns direkt widerstreitenden Ergebnis: „Mit der Frage nach dem höheren Alter einer Rezension vor der anderen darf man nur nicht die nach dem höheren Wert einzelner Umstände bald in den älteren, bald in den jüngeren Liedern verwechseln, noch

---

[1] Kleine Schriften IV, S. 92 ff., Besprechung von Karl Lachmanns Schrift: „Ueber die ursprüngliche Gestalt des Gedichtes von der Nibelungen Not. 1816."

weniger glauben, dass die nicht mehr zu vereinigende Mannichfaltigkeit aller dieser aus einer bloßen Zudichtung entsprungen, folglich durch Abschneidung der letzeren die anfängliche Vollkommenheit wieder herzustellen sei. Diese hat es eben so wenig gegeben, als in späterer Zeit einen Gipfel des Lieds, der alle vorhergehenden Schönheiten seiner Aeußerungen in sich besessen hätte. Schon in den verschiedenen Liedern der Edda offenbaren sich allerwärts Abweichungen und Widersprüche ganz auf die Weise, wie sie Herr Lachmann in den Nibelungen aufdeckt." — „Wie alles Gute in der Natur gehet auch das Epos aus der stillen Kraft des Ganzen leise hervor; was dabei leiden oder tun heißen kann, wer wollte es ihm absehen? Nicht haben es wenige ausgezeichnete überlegen begabte Menschen absichtlich hervorgebracht, sondern in dem, was diese taten, dürfte man eher den Gegensatz des Epischen und wodurch sein notwendiger Untergang bereitet wurde, anerkennen." Das, was Jacob Grimm hier der Lachmannschen Kritik, wie sie von ihm und seinen Anhängern in gleicher Weise an den homerischen Gedichten, wie an den Nibelungen geübt worden ist, zum Vorwurf macht, hat er auch später in seiner Rede auf Lachmann[1] mit aller Bestimmtheit wiederholt. Er bemerkt, dass es schwer hält, „epische Schichten, die alle berechtigt sein können, von kunstfertigeren Einschiebseln zu unterscheiden." „Diese Kritik ist immer raubend und tilgend, nicht verleihend, sie kann die Interpolationen fort, das weggefallene Echte nimmer herbei schaffen. Hauptsächlich aber muss ich das wider sie einwenden, dass mit Unrecht von einer zu großen Vollkommenheit des ursprünglichen Epos ausgegangen werde, die wahrscheinlich nie vorhanden war, und in ihm alle Flecken zu tilgen, alle wirklichen oder scheinbaren Widersprüche aus ihm zu entfernen seien. Gleich anderm dem edelsten Menschenwerk wird auch die epische Dichtung ihre Mängel an sich tragen"

[1] Kleine Schriften I, S. 155—157.

(Hinweis auf die Sprache). „Man läuft Gefahr, durch kritisches Ausscheiden, das gar kein Ende hat, auf der einen Seite zu zerreißen, was auf der andern verbunden wurde.“

Die klare Einsicht, welche Jacob Grimm an diesen Stellen namentlich von der Schichtung des Epos, von dem Verwitterungsprozeß, der mit dem Fortbildungsprozeß stets notwendig verbunden ist, an den Tag legt, diese Einsicht zeichnet ihn vor allen andern aus. Sie zeigt am deutlichsten, dass er seine Ansichten nicht aus allgemeinen Betrachtungen, sondern aus der genauen Kenntnis des Epos selbst geschöpft hatte. Deshalb hat er sich auch von allen jenen schiefen Behauptungen und haltlosen Vermutungen, die im Gefolge halb errungener Erkenntnis aufzutreten pflegen, stets frei gehalten. Aber eben weil er ein Mann war, dem man Mangel an Sachkenntnis oder Neigung für allerlei nebelhafte Theoreme nicht wird zum Vorwurf machen wollen, ist uns sein Zeugnis in dieser Sache auch von ganz besonderem Wert. Leider sind seine allerdings nur gelegentlich gemachten Bemerkungen fast ungehört verhallt und selbst von den Nächststehenden kaum beachtet. Hätte Lachmann nicht verschmäht, die besonnenen und treffenden Einwendungen Jacob Grimms gegen sein Verfahren in den Nibelungen zu berücksichtigen und den dort gegebenen Anregungen weiter nachzugehen, man sollte meinen, er hätte seine Forschungen in der Ilias später von ganz anderer Grundlage aus unternehmen müssen. Aber er wusste offenbar mit jenen Andeutungen nichts Rechtes anzufangen, und darin ist es andern nicht besser ergangen. Wirken und Schaffen des Volkes erkannten wohl die meisten an, aber die volle Bedeutung desselben zu ermessen blieb ihnen dennoch versagt. Auch Jacob Grimms eigener Bruder, Wilhelm Grimm, hat, bei allem Vortrefflichen, das er für die deutsche Heldensage geleistet hat, doch die klare Einsicht, die seinen Bruder auszeichnet, nie erlangt, und in noch höherem Maße lässt

Friedrich Schlegels Bruder, August Wilhelm, trotz des Studiums, das er dem deutschen und namentlich dem indischen Epos zuwandte, doch das volle Verständnis für das Volksepos vermissen. Selbst Ludwig Uhland, der nächst Jacob Grimm deutsche Volksdichtung und deutsches Volkstum am tiefsten erfasste, hat gerade den letzten Schritt zur Erkenntnis des großen Volksepos zu tun gleichfalls versäumt. Seine allgemeinen Bemerkungen über Wesen und Entwicklung der Volkspoesie sind ganz vortrefflich, und niemand hat das allmähliche Wachstum der Sage in und mit dem Liede und das Verhältnis des Epos zu Mythos und Geschichte treffender erörtert als Uhland. Aber am Ende ist der eigentliche Dichter der Nibelungen für ihn dennoch der „Ordner“; „er ist, um es kurz zu bezeichnen, nicht der Dichter der Sage, aber der Dichter des Liedes. wie es als ein Ganzes vor uns liegt.“ [1]

In ganz ähnlicher Weise haben sich auch diejenigen unter den neueren Homerforschern, die sich den Anschauungen über Volksdichtung nicht überhaupt verschlossen, doch den letzten entscheidenden Schlussfolgerungen stets entzogen und trotz Anerkennung der entgegenstehenden Bedenken in der Hauptsache am Lachmannschen Standpunkt festgehalten. Ich führe hier nur die bemerkenswerten Worte von Georg Curtius an, in denen er 1854

---

[1] Uhlands Schriften I, S. 448. Eine kurze Darstellung der allgemeinen Theorie Uhlands findet sich in der kleinen Schrift: „Klopstocks Abschiedsrede über die epische Poesie, cultur- und literaturgeschichtlich beleuchtet, sowie mit einer Darlegung der Theorie Uhlands über das Nibelungenlied begleitet von Albert Freybe, Halle 1868“, S. 23—29; ebenso von Bartsch in der „Germania“ XI, S. 459 ff. Die Schrift von Hassenstein: „Ludw. Uhland. Seine Darstellung der Volksdichtung und das Volkstümliche in seinen Gedichten“, Leipzig 1887, bietet für das Epos nichts. Uebrigens sollte Niemand, der sich mit diesen Fragen eingehender beschäftigt, es versäumen, sich mit dem ersten Bande von Uhlands Schriften und mit Wilhelm Grimms Deutscher Heldensage (2. Aufl. Berlin 1867) selbst bekannt zu machen.

die seitherigen Ergebnisse der Homerforschung zusammenzufassen suchte:[1] „Dass in den homerischen Gesängen kein neuer oder gar erfundener Stoff, dass darin alt überlieferte mit dem Glauben und der Sitte des hellenischen Volkes eng verwachsene, im lange schon gepflegten Heldengesang durchgesungene Sagengeschichte enthalten ist, daran zweifelt jetzt Niemand. Die Verschiedenheit dieses volkstümlichen Epos von dem künstlichen, oder auch, wie Jakob Grimm sich ausdrückt, des wahren, das heißt natürlich gewachsenen, wirklich zusammen gesungenen von dem falschen, das heißt für die Lesung mit feiner Berechnung nnd kühler Ueberlegung gedichteten oder nachgedichteten, ist heut zu Tage schon Gemeingut der gesammten Litteraturgeschichte, ja, man kann fast sagen, aller Gebildeten geworden. Aber der Punkt, worüber in der weiteren Gestaltung der Wissenschaft wieder Zweifel auftauchten, war der, ob nicht in dies lebendige, naturwüchsige Volksepos der Griechen dadurch etwas Neues eingetreten sei, dass — sei es durch einen einzelnen Dichtergeist, sei es d u r c h d e n d i c h t e r i s c h e n G e i s t e i n e r P e r i o d e — die früher vereinzelten kleineren Lieder um bestimmte Mittelpunkte gruppirt, dadurch in strengen Zusammenhang gebracht und auf diese Weise zu großen Epopoeen umgebildet wären, und ob wir nicht eben in Ilias und Odyssee, diesen nach Aristoteles' Ausspruch in meisterhafter Einheit abgeschlossenen Gedichten, Werke der letzteren Art erhalten hätten.“ Man sieht, dass Curtius hier den richtigen Entwicklungsgang mit klaren Worten andeutet; doch kommt es ihm trotzdem gar nicht in den Sinn, sich nun auch wirklich von hier aus über die Lachmannsche Theorie zu erheben und das große organische Volksepos anzuerkennen, wie es sich Jacob Grimm dachte, das nicht minder lebendig und naturwüchsig ist als jene einzelnen Lieder,

[1] „Andeutungen über den gegenwärtigen Stand der homerischen Frage“, jetzt in den Kleinen Schriften von Georg Curtius, II, S. 179.

über die man nicht glaubte hinwegkommen zu können. Man vermochte sich eben nicht von dem Gedanken zu befreien, dass es eines Ordners oder der dichterischen Kraft eines Einzelnen bedurfte, um das hervorzubringen, was in Wahrheit die schöpferische Tat der Gesammtheit ist, die Einheit in den Gedichten.

Neuerdings hat man selbst das, was Curtius bereits für eine feste Errungenschaft der früheren Forschung hielt, wieder in Zweifel gezogen und überhaupt jede Gemeinschaft der homerischen Gedichte mit der Volkspoesie in Abrede gestellt.[1] Es kann das auch bei der verschwom-

[1] Gerade einer der tüchtigsten unter den Homerforschern der neuesten Zeit, Benedictus Niese, in seinem Buche: „Die Entwicklung der homerischen Poesie", Berlin 1882, wendet sich vornehmlich gegen die, wie er glaubt, falschen Anschauungen von Volksdichtung in ihrer Verwertung für die homerische Frage. Seine Gegnerschaft entspringt aber, wie mir scheint, nur daher, dass er selbst mit der Bezeichnung Volksepos einen falschen Begriff verbindet. Weder besteht der Gegensatz zwischen Kunstpoesie und Naturpoesie, den er betonen zu müssen glaubt, — die Dichtkunst ist überall Kunst, auch wo sie als Volksdichtung im Geiste der Gesamtheit wurzelt, — noch steht die Tätigkeit kunstgeübter Sänger mit dem Begriff des Volksepos im Widerspruch. Vielmehr ist das große Volksepos ohne eine solche Tätigkeit gar nicht denkbar, wie sie denn bei Indern, Germanen, Scandinaviern, Franzosen, Finnen überall in gleicher Weise wie bei den Griechen hervortritt Niese gelangt auch selbst bei seinen mit offenem Sinn und ohne Voreingenommenheit geführten Einzelforschungen zu Ergebnissen, die der von ihm bekämpften Theorie geradezu als Stütze dienen können. Wer so wie er allmähliche Entwicklung des Epos unter der Mitwirkung Vieler und stetige Fortbildung der Sage in und mit den Gedichten annimmt, der steht der Theorie des Volksepos in der Tat weit näher, als er selbst glaubt. Nur führt ihn der Kampf gegen das Volksmäßige in Betreff der Einwirkung von Mythos und Sage zu Uebertreibungen, von denen ihn eine nähere Beachtung, namentlich der deutschen Sage und Volksdichtung sicher selbst zurückbringen wird. Männer wie ihn hoffe ich trotz des scheinbar unversöhnlichen Gegensatzes unserer Anschauungen, doch am ehesten zu überzeugen, vorausgesetzt, dass sie meinen Auseinandersetzungen aufmerksames Gehör zu schenken nicht verschmähen.

menen, unklaren Art, in der man diesen Begriff nur zu häufig verwertet findet, nicht Wunder nehmen. Er dient vielfach nur als bequemer Lückenbüßer, den man überall da einschiebt, wo die sonstigen Auskunftsmittel versagen; von wirklicher Vertiefung in die Ideen über Volkstum und Gesamtgeist ist in der neueren Litteratur über die homerischen Gedichte wenig zu spüren. Auf der einen Seite trifft man die Bezugnahme auf echte, naturwüchsige Volksdichtung in buntem Gemisch mit Lobhymnen auf das Universalgenie Homers, der erst die rohe Masse gestaltete, und auf der anderen Seite drängt man das Volk aus dem Volksepos hinaus, indem man es durch eine Reihe bestimmter einzelner Dichter ersetzt. Der Hauptvertreter der Theorie des Volksepos in unseren Tagen, Steinthal, dessen Aufsatz über „das Epos“ als das Beste bezeichnet zu werden verdient, was in systematischem Zusammenhange über den Volksgesang geschrieben worden ist, hat wenig Beachtung gefunden und mehrfach nur Spott und Hohn geerntet.[1] Man täuscht sich aber, wenn man auf diese Art eine Lehre abtun zu können glaubt, die sich nicht, wie man wol meint, auf abstracte Speculation, sondern auf unleugbare Tatsachen in den Litteraturdenkmälern selbst stützt und aus diesen erwachsen, nicht in dieselben hineingetragen ist.

Freilich an einer umfassenden Erforschung und Verwertung dieser Tatsachen hat es bisher gefehlt, und das ist jedenfalls ein Hauptgrund gewesen, weshalb die Theorie nicht durchzudringen vermochte. Man hat es versäumt, sie an den Epen selbst im Einzelnen zu begründen, gleichsam an ihrer Hand mit dem Leser zusammen die Gedichte zu durchwandern, um das, was vorher ein allgemeines Schauen und Ahnen war, zu klarer, sicherer Er-

[1] „Das Epos“ von H. Steinthal in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, V, 1 ff. Ein zweiter Aufsatz von Steinthal „Ueber Homer und insbesondere die Odyssee‘„ ebend. VII, 1 ff., steht jenem an Schärfe der Auffassung nach.

kenntnis zu erheben. Es scheint, dass Jacob Grimm gegen Ende seines Lebens die Absicht hegte, eine ausführliche Abhandlung über das Volksepos zu verfassen.[1]) Doch glaube ich, dass er auch bei Ausführung dieser Absicht kaum das, was zur festen Begründung der Theorie nun einmal unerlässlich ist, eine Analyse eines oder mehrerer der großen Epen im Einzelnen zu geben, sich versucht gefühlt hätte. Ebenso liegt Steinthals Stärke nicht nach dieser Seite. Ohne stetige Berücksichtigung des Einzelnen ist es aber bei so schwierigen Dingen kaum zu vermeiden, dass auch in der allgemeinen Auffassung Schwankungen und Missgriffe sich ergeben, die dem Gegner bequeme Angriffspunkte gewähren. Man muss es sich zum Gesetz machen, möglichst keinen Schritt über das von der Erfahrung Gegebene hinauszugehen, keinerlei bloßen Vermutungen Raum zu geben, die Theorie ganz aus der eindringenden Betrachtung der Denkmäler selbst hervorwachsen zu lassen und immer von Neuem an ihnen nachzuprüfen. Nur so kann man sich vor Irrtümern und Unrichtigkeiten im Einzelnen bewahren; aber so, meine ich, kann man auch mit ziemlicher Sicherheit hoffen, das Endziel wirklich zu erreichen. Wir haben es ja beim Epos nicht mit übersinnlichen Dingen zu tun, deren völlige Erforschung uns von vornherein versagt ist; sondern es handelt sich um geschichtliche Tatsachen, die, so schwierig sie zu ermitteln sein mögen, doch innerhalb der unserem Wissen und Scharfsinn gesteckten Grenzen liegen. An Spuren und Zeichen, die Wahrheit zu erschließen, fehlt es nicht; es kommt nur darauf an, das Vorhandene richtig zu deuten.

Ein weiterer Grund, aus dem sich das langsame Vordringen der Lehre vom Volksepos erklärt, ist psychologischer Art. Sie scheint gegen den Augenschein zu streiten, der uns überall nur einzelne Wesen tätig zeigt und auch eine Gesamtwirkung nur als eine Summe von Einzelwirkungen

---

[1] Vergl. die Rede auf Lachmann, Kleine Schriften I, S. 157.

zu betrachten lehrt. Vollends ein Gedicht, ein langes, wolversificirtes Gedicht als das Werk einer Gesamtheit, nicht eines Einzelnen oder doch mehrerer hervorragender Individuen zu fassen, dagegen sträubt sich zunächst unser ganzes Gefühl, es sträubt sich dagegen wie gegen ein Aufgeben unserer eigenen Individualität. Die Beweise müssen schon sehr zwingender Natur sein und ihre Wirkung muss lange vorbereitet sein, um diese beiden mächtigen Factoren, den Augenschein und unser Selbstgefühl, zu überwinden. Doch, denke ich, werden wir gegen beide heute im allgemeinen schon etwas misstrauischer geworden sein. Wir haben zu oft die Erfahrung von ihrer Unzuverlässigkeit machen müssen, fast jeder Tag lehrt uns von neuem, wie leicht wir uns durch unser Gefühl irre führen lassen. So hat sich ja der Augenschein und, gerade heraus gesagt, die menschliche Eitelkeit auch lange genug gegen die Annahme des Kopernikanischen Weltsystems gesträubt, das die Erde aus dem Mittelpunkt der Schöpfung verdrängte. Aber so gut wie in diesem Falle die Gewalt der innern Gründe allmählich allen Widerstand besiegte, so gut wird auch die Theorie vom Volksepos, die das Individuum aus dem Mittelpunkt der geistigen Welt verdrängt, sich langsam und sicher Bahn brechen, und man wird die Sache dann am Ende nicht weniger begreiflich und einleuchtend finden, wie jetzt die Kinder in der Schule die Umdrehung der Erde um die Sonne.

Nach diesen beiden Richtungen hin nun begrenzt sich unsere Aufgabe im Folgenden. Es wird einmal darauf ankommen, durch eine Erläuterung der Hauptpunkte auf Grund der durch das Studium der Epen selbst gewonnenen Anschauungen die Theorie dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen, sie fester zu begrenzen und auszuprägen, und sodann durch die Analyse der Gedichte im Einzelnen sie für den, der es sich nicht verdrießen lässt, die mühsame Wanderung mit mir zurückzulegen, allmählich zur festen, inneren Ueberzeugung zu erheben.

II.
Ilias A.

Ueberblickt man die Handlung des ersten Gesanges der Ilias im Ganzen, so wird man nicht umhin können, sie als wolzusammenhängend und in sich geschlossen anzuerkennen. Durch Missachtung des Priesters Chryses, der ins Lager der Griechen gekommen ist, um seine Tochter Chryseis aus der Gefangenschaft loszukaufen, hat Agamemnon den Zorn Apollos erregt. Neun Tage lang sucht dieser das griechische Heer durch eine schwere Seuche heim, am zehnten beruft Achilleus eine Volksversammlung, um über die Maßregeln zur Versöhnung des Gottes zu beraten. Der Seher Kalchas verkündet, nur durch Rückgabe der Chryseis könne der Zorn Apollos besänftigt werden. Agamemnon, obwol über die Worte des Kalchas erbost, erklärt sich dennoch bereit, die Chryseis, die ihm selbst als Beutestück zugefallen ist, ihrem Vater zurückzugeben; er fordert aber einen Ersatz dafür, und als Achill dies Verlangen als ungerechtfertigt und unausführbar zurückweist, droht er, ihm selbst seine Ehrengabe, die Briseis, zu entreißen. So entsteht der Zwist zwischen den beiden Fürsten, die Ursache alles kommenden Leides für sie selbst und die Griechen. Achill schwört, sich hinfort jeder Teilnahme am Kampfe zu enthalten; Agamemnon lässt sich aber dadurch nicht abschrecken, seine Drohung zur Ausführung zu bringen. Er entsendet Chryseis in die Heimat und bemächtigt sich zum Ersatz der Briseis. Achill fügt sich der Gewalt des Oberfeldherrn, wendet sich aber an seine Mutter Thetis mit der Bitte, sie möge Zeus veranlassen, den Troern den Sieg zu verleihen, damit die Griechen für den Uebermut ihres Führers büßen. Thetis kommt dieser Bitte nach, und Zeus, obwol widerwillig, gibt seine Zusage. Eine häusliche Scene zwischen Here und Zeus, die durch Hephaests gutmütige Dazwischenkunft beigelegt wird, und ein heiteres, durch Gesang verschöntes Mahl der Götter, nach welchem

sich alle mit Sonnenuntergang zur Ruhe begeben, beschließen den Gesang.

Diese also wolgefügte und zu einem kleineren Ganzen abgerundete Handlung wird nun durch einen Widerspruch gestört, der bereits von den alten Kritikern bemerkt wurde,[1] und an den dann Lachmann in seinen „Betrachtungen" angeknüpft hat. Während nämlich im ersten Teil des Gesanges die Götter zwischen dem Olymp und dem Griechenlager verkehren, und noch am Tage der Volksversammlung Athene vom Himmel herab zum Achill kommt und wieder in den Olymp ins Haus des Zeus zu den andern Göttern zurückkehrt (*A* 221 f.; vgl. 195, 208; 44 ff., 55, 474 etc.), berichtet dann V. 423 ff. Thetis ihrem Sohne, dass die Götter alle mit Zeus schon am Tage zuvor zu den Aethiopen gereist sind und erst am zwölften Tage von dort zurückkehren werden; dieser Umstand verhindert sie selbst, die Bitte Achills sogleich beim Zeus vorzubringen.

Man darf sich nicht darüber täuschen, dass es die ganze Erfindung von der Götterfahrt zu den Aethiopen ist, wodurch die Störung im Zusammenhang des Gesanges verursacht wird, und die dann auch die Ungenauigkeit in der Tagesberechnung V. 493 erst zur Folge hat. Fragt man sich, was diese Erfindung veranlasst haben kann, so wird man vergebens nach einem tiefern Grunde spüren (die Erklärungen des Vb zu 419 ff. können wir auf sich beruhen lassen). Man wird sich überzeugen müssen, dass nur ein äußerlicher Grund die Veranlassung gewesen sein kann, und ein solcher ergibt sich in der Tat, wenn wir die Aethiopenfahrt als ein bloß stilistisches Motiv betrachten, um die Sendung der Thetis mit der Rückführung der Chryseis in die Heimat zu verbinden. Für diesen Zweck war es dienlich, einen Aufschub in der Ausführung von Achills Bitte herbeizuführen, und da bot sich eben die

---

[1] Vgl. die Scholien Va zu Α 222, Vb zu Α 194, 222, 420 ff. auch zu Σ 304.



Aethiopenfahrt als bequemes Aushülfsmittel dar. Ganz in derselben Weise wird ein Göttermahl bei den fernen Aethiopen als ein Motiv ad hoc Ψ 205—7 benutzt, um den schnellen Aufbruch der Iris aus der Gesellschaft der Winde zu begründen, und auch dort ergeben sich nicht geringere Schwierigkeiten aus der Verwertung dieses Motivs als an unserer Stelle.[1] Ebenso wird in der Odyssee, und zwar dort in passenderer Weise als in Α und Ψ, die Abwesenheit Poseidons vom Olymp durch eine Fahrt zu den Aethiopen erklärt; sie, „die fernsten der Menschen“ (α 23), dienen regelmäßig zum Vorwand, wenn die Himmlischen nicht gleich zur Stelle sind. Um die Opfer der Aethiopen zu genießen, müssen sich die Götter, wie es scheint, an Ort und Stelle begeben, während sie sonst im Olymp selbst die Freuden des Mahls genießen und der Fettdampf der Opfertiere von der Erde zu ihnen emporsteigt. Doch dienen die Opfer eben wieder zur Begründung der Reise; man sieht, wie Eins aus dem Andern hervorwächst. Auch die Zwölfzahl Α 493 scheint formelhaft zu sein; sie kehrt in ebenso schwankendem Gebrauch wie hier auch in Ω 31 wieder[2] und ist in beiden Fällen für die eigentliche Handlung ganz gleichgültig.

Es ergibt sich also, dass die Fahrt nach Chryse und die Sendung der Thetis durch ein stilistisches Motiv miteinander verbunden worden sind, das den örtlichen und zeitlichen Bedingungen im ersten Teil des Gesanges nicht genügend Rechnung trägt. Daraus könnte man weiter folgern, dass die Fahrt nach Chryse ein später eingeschobenes Stück sei zur weiteren Ausführung von Α 308—11, und das glaube ich in der Tat. Doch mag immerhin die Chryse-

---

[1] Vgl. die Bemerkung zu Ψ 205—7.

[2] Vgl. zu Ω 31. Häufiger als die Zwölfzahl wird die Neunzahl formelhaft verwertet, gewöhnlich in Verbindung mit der Zehn; vgl. Λ 54 f., Ι 470, 474, Ω 664 ff., η 253 etc. Die Vorliebe für die Zahl 9 wird schon in den Scholien angemerkt, Va zu Ζ 174, Vb zu Μ 25.

fahrt das letzthinzugekommene Stück von A sein, sie als eine Interpolation zu bezeichnen, sind wir darum noch nicht berechtigt. Es ist allerdings richtig, dass dies Stück zum großen Teil aus formelhaften Versen besteht; doch eben das dient auch zur Entschuldigung gegen die von verschiedenen Seiten dagegen erhobenen Einwände. Denn wenn man näher zusieht, wird man bemerken, dass sich diese Verse in der Hauptsache auf Dinge beziehen, die bei Homer durchweg formelhaft behandelt werden, auf Schiffahrt, Opfer und Mahl. In solchen Abschnitten können selbst bei sonst völlig angemessenem Fortschritt der Handlung durch falsche Reminiscenzen aus andern ähnlichen Stellen oder durch unbedachte Anleihen aus dem allgemeinen Schatz epischer Redewendungen Ungenauigkeiten und Fehler entstehen, die aber über die Güte des ganzen Abschnittes mitnichten entscheiden.[1] Sie beweisen nur, dass Beeinflussungen

[1] Derartige Mängel in der Verwendung formelhafter Verse sind in diesem Abschnitt in der Tat gar nicht zu läugnen. Sie begründen an sich kein verwerfendes Urteil, da sie selbst in die besten Abschnitte des Epos nachträglich durch falsche Reminiscenz eingedrungen sein können. Gewöhnlich aber und namentlich, wenn sie innerhalb desselben Abschnitts mehrfach begegnen, sind sie allerdings ein Beweis später Entstehung. So ist es in diesem Falle. Schon A 432 schließt sich οἱ schlechter an das Vorhergehende an als in π 324 und anderen ähnlichen Stellen; ebenso wird man A 472 πανημέριοι nicht loben können. Namentlich aber passen A 469 und 470 schlecht aneinander, wenigstens in dieser unmittelbaren Aufeinanderfolge. Richtiger ist der Zusammenhang in I 92, 174 ff. und γ 67, 338 ff.; in beiden Fällen folgt auf das Mahl später aus besonderer Veranlassung eine Spende (vergleiche auch φ 270 ff. nach υ 250 ff.). Dagegen in A scheinen die Verse 470 ff. nur die Fortsetzung des Gelages zu bezeichnen (vgl. die Spende V. 462), und wenn man diesen Gebrauch auch gelten lassen will, so muss man dann doch zugeben, dass der formelhafte Vers 469 unpassend verwertet ist. Vergleicht man die vielen ähnlichen Stellen, in denen der Vers αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος vorkommt, so wird man finden, dass danach gewöhnlich im Folgenden entweder Jemand das Wort ergreift oder die Schmausenden zur Ruhe gehen;

der Gesänge untereinander stattgefunden haben, also in diesem Falle, dass der erste Gesang der Ilias nicht zugleich der zuerst unabhängig von den andern fertig gedichtete und völlig abgeschlossene gewesen sein kann.

Höchst bemerkenswert ist es freilich, dass nicht nur das Motiv der Aethiopenfahrt, mittels dessen die Fahrt nach Chryse angeknüpft ist, in der Odyssee passender verwertet ist und daher dort ursprünglicher erscheint als in der Ilias, sondern dass auch in allen den Stellen, an denen die Chrysefahrt Verse mit der Odyssee gemein hat, der Vergleich zu Gunsten der Odyssee ausfällt (vgl. die Stellen in der Anmerkung). Ich nehme auch keinen Anstand, daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, dass in der Tat eine Beeinflussung dieses Teils von *A* durch die Odyssee stattgefunden hat, und zwar durch Stücke derselben, die

---

eine entfernte, aber für A keineswegs günstige Parallele bietet nur I 222 ff. In α 146 ff. kehren zwar beide Verse gleichfalls nebeneinander und ohne Beziehung auf eine Spende wider; aber dort stehen sie in umgekehrter Reihenfolge, und das ist für diesen Fall jedenfalls die richtigere Anordnung. Jeder Gedanke an eine Aenderung von A 469, die für jeden Rhapsoden, wenn er sie für nötig gehalten hätte, ein Leichtes gewesen wäre, ist natürlich auszuschließen. — Bemerkenswert ist ferner der Vergleich von A 462 f. mit γ 459 f und B 425 f. Die Verse in A sind dieselben wie in γ; aber während in γ sich die Beziehung des γέρων auf Nestor und die der νέοι auf dessen Söhne ohne Weiteres ergibt, ist in A zwar die Beziehung von γέρων auf Chryses gleichfalls leicht und ungezwungen, die von νέοι dagegen, mag man nun an Odysseus und seine Gefährten oder an die κοῦροι 470 denken, nicht in demselben Maße. In B weichen bei im Uebrigen ganz gleicher Darstellung gerade diese beiden Verse entsprechend ab, während in A der γέρων zum Anschluss an die Stelle in γ verführt zu haben scheint. — Gegen den eigentlichen Fortschritt der Handlung ist in der Chrysefahrt trotz dieser Mängel im Einzelnen nichts Wesentliches einzuwenden, und einen unpassenderen Vergleich als „in der Schilderung von Ritterfesten schwelgende altdeutsche Lieder“ konnte Haupt zu diesem einfachen Stücke gar nicht beibringen; dagegen fand dann Bäumlein dasselbe wieder zu mager!

man gewöhnlich zu den jüngsten rechnet. Die Erkenntnis dieses Sachverhalts ist für die Beurteilung der Gedichte von großer Bedeutung; sie zwingt aber, wie bemerkt, keineswegs, die Chrysefahrt samt der sie einleitenden Aethiopenfahrt als eine Interpolation zu betrachten, sondern nur als ein verhältnismäßig spät gedichtetes Stück des Gesanges.[1] Von einer wirklichen Interpolation zu reden wären wir nur berechtigt, wenn wir etwa eine Beeinflussung durch ein Drama des Sophokles oder Euripides statt durch die Odyssee, bezw. eine spätzeitliche und betrügerische Einschaltung nachweisen könnten.

Doch bietet denn die Fahrt nach Chryse die einzigen Spuren einer allmählichen Entstehung des ersten Gesanges? Man braucht Lachmanns Verfahren, den Gesang in zwei Hälften zu teilen, durchaus nicht zu billigen, und sind meine Bemerkungen über die Aethiopenfahrt richtig, so fällt damit sogar jede äußere Veranlassung zu einer solchen Scheidung fort. Trotzdem kann man es aus anderweitigen Erwägungen wahrscheinlich finden, dass in der Tat die zweite Hälfte von *A* nicht ursprünglich und notwendig mit der ersten verbunden war. Im ersten Gesange der Ilias wird der Knoten für die ganze weitere Handlung geschürzt; es ist der Zorn Achills, der als beherschendes Motiv des Epos in den Vordergrund gestellt wird. Aber man bemerke, dass die verderbliche Wirkung dieses Zorns schon in *A* in doppelter Weise begründet wird. Einmal ist es das Fernbleiben des tapfersten und gefürchtetsten

---

[1] An A 420, 427 könnte sich früher V. 428 etwa in der Weise von Ω 468: ὢς ἄρα φωνήσασ' ἀπέβη πρὸς μακρὸν Ὄλυμπον und daran dann gleich A 498 ff. geschlossen haben; doch scheint ἠερίη A 557 auf 497 zurückzuweisen, wenn es nicht etwa nur = „in Nebel gehüllt“ zu erklären ist (vgl. A 359 ἠΰτ' ὀμίχλη). Solche Kombinationen haben aber nur den Wert, uns den früheren Zustand, wie er möglicherweise, aber keineswegs sicher bestand, einigermaßen zu veranschaulichen. Weitergehende Ansprüche der Kritik können nicht entschieden genug zurückgewiesen werden.

Helden vom Kampfe, wodurch an sich die Sache der Griechen geschwächt wird, und die Troer unter Hektors Führung in Vorteil kommen (vgl. *Λ* 234 ff. und 338 ff.). Sodann aber, in Anschluss und Verstärkung dieses Motivs, ist es die Hülfe, die Zeus selbst auf Bitten Achills den Troern gewährt, wodurch vollends das Verderben der Griechen besiegelt wird. Beide Auffassungen bilden zwar keineswegs einen Gegensatz zu einander; aber sie stehen doch auch nicht ganz unter demselben Gesichtspunkt. In den folgenden Gesängen waltet bald die eine, bald die andere vor; doch ist das Eingreifen des Zeus zu Gunsten der Troer das Wichtigste und eigentlich Entscheidende geworden, wodurch der Zorn des Helden erst wirksam wird. Die Beziehungen auf die durch das Fernbleiben Achills an sich geschaffene Lage treten nur in *B* und *H* deutlicher in den Vordergrund.

Dies führt uns weiter zur Erörterung einer Frage, die schon die Alten beschäftigte, nämlich wie haben wir uns das Verhalten der Troer und Griechen vor Ausbruch des Zwistes zu denken? Was beginnen sie während der anderthalb Wochen, die bis zur Rückkehr der Götter von den Aethiopen verstreichen? Man hat gemeint, die Troer hätten sich bisher aus Furcht vor Achill hinter den Mauern gehalten, und die Schlacht, die in *B* eingeleitet wird, sei überhaupt die erste nach jahrelangem Zwischenraum. Diese Ansicht wurde schon von Zenodot vertreten, der deswegen *Α* 488—92 athetirte und V. 491 ganz wegließ.[1] Es gibt auch eine Anzahl Stellen in der Ilias, die entschieden diese Vorstellung erwecken: *Ε* 788 f., *Ι* 352 ff., *Ο* 721 ff., *Σ* 287 (vgl. auch *γ* 107). Doch ebenso entschieden beruhen andere Stellen wieder auf der Vorstellung, dass auch vor dem Zwist zwischen Troern und Griechen ununterbrochen

[1] Vgl. auch die Scholien zu A 1, 24, O 720 etc.; von Neueren Ottfr. Müller: Geschichte der griechischen Litteratur I, 87 u. A.; vgl. auch Grote II, 250 f. Note.

Kämpfe stattgefunden hatten, bei denen bisher durch Achills Tapferkeit die Griechen im Vorteil gewesen waren, nun aber, da sich jener zurückzieht, die Wage sich zu Gunsten Hektors und der Troer neigt. Nur unter dieser Voraussetzung hat doch auch Achills drohende Vorausverkündigung des Unheils, das durch Hektor über die Griechen kommen wird, rechten Sinn, und alle anderen Hindeutungen in *A* gehen von derselben Voraussetzung aus *A* 61, 226 f., 240 ff, 284, 340 f., 521. Dass also auch während der Zeit der Aethiopenfahrt Achill als den stetig fortdauernden Kämpfen fern bleibend geschildert wird *A* 490 ff., ist keineswegs zu tadeln, sondern ganz im Sinne des Uebrigen erfunden; möglicherweise gehörten sogar diese Verse schon einer älteren Fassung des Gesanges an. In *B*, da Agamemnon die Griechen rüstet, zweifelt er keinen Augenblick daran, dass die Troer die Schlacht auch annehmen werden (vgl. *B* 381 ff., 362 ff.), und als die Troer dann später von Diomedes besiegt sind, der, wie sie selbst sagen, ihnen fürchterlicher erscheint als vormals Achill (*Z* 99), da kehren sie trotzdem nicht zu ihrem früheren Brauch, sich hinter den Mauern zu halten, zurück, sondern nehmen wohl oder übel den Kampf wieder auf, *Θ* 55 ff. Man vergleiche ferner einzelne Hinweise auf frühere Schlachten, wie *B* 798, *Z* 124, *H* 113 f.. *K* 548 ff., *T* 317. Zu dieser letzteren Stelle erkennt auch das Scholion des Vb in Gegensatz zu Zenodot den richtigen Sachverhalt an: *σημειωτέον δὲ ὅτι καὶ πρὸ τῆς μήνιδος παρατάξεις ἦσαν.*

Man kann auch in dieser Beziehung nicht von einem scharf ausgeprägten Gegensatz sprechen; aber ein gewisses Schwanken in der Auffassung ist doch unverkennbar. So ist es aber im Epos mit allen Dingen. Während in *A* Apollo ganz selbständig handelt und allein über das ganze Heer der Griechen schweres Unheil zu verhängen imstande ist, ohne dass sich die griechenfreundlichen Götter um ihre Schützlinge sonderlich kümmern, tritt dann später die

Gegnerschaft der Götter untereinander oft in weitgehendster Weise zu Tage. Selbst Zeus kann die Griechen nicht mit vorübergehender Niederlage strafen, ohne dem erbittertsten Widerstand der Here und Athene zu begegnen, obwol doch die Göttinnen selbst dem Achilleus für die ihm angetane Beleidigung reiche Buße, für die der Sieg der Troer wieder die Voraussetzung bildet, verheißen haben (*A* 213 f.). Ueberhaupt wechseln die Vorstellungen von den Göttern in den ganzen Gedichten; bald zeigen sie sich allem Irdischen hoch entrückt und halten die Sterblichen kaum der Beachtung wert, bald wieder sind sie in jede Kleinigkeit verwickelt; bald erscheinen sie wahrhaft göttlich und über alles menschliche Maß weit erhaben, bald wieder unterliegen sie allen natürlichen Bedingungen nicht viel anders als die Sterblichen auch. Als Zeus den armen Hephästos vom Olymp herabwirft, da dauert es einen ganzen Tag, bis er unten auf Erden ankommt, *A* 592 (vgl. das Scholion Vb zur Stelle). Athene, von Here entsandt, erreicht die Versammlung der Griechen schnell wie der Gedanke, *A* 194. So gelangen die Götter bald in Einem Sprung vom Himmel zur Erde, bald benutzen sie gleich den Sterblichen einen Wagen und scheinen dies Hülfsmittel kaum entbehren zu können. Zeus, der Vater der Götter und Menschen, rühmt sich selbst in *A* und sonst widerholt (*A* 566 f., vgl. *A* 580 f., *Θ* 10 ff., *O* 18 ff. etc.), für sich allein allen andern Göttern überlegen zu sein. Dagegen hören wir *A* 396 ff. wieder, dass er ohne die Dazwischenkunft der Thetis und des hundertarmigen Briareos einmal in große Gefahr gekommen wäre, von Poseidon, Here und Athene gebunden zu werden. In derselben Weise schwanken die Vorstellungen über den Göttersitz, den Olymp; bald ist es der Himmel in unserm Sinne hoch oben über den Wolken in ewiger Klarheit, bald ist es das vielgipflige, schneebedeckte Gebirge im Norden Griechenlands (vgl. unten zu *A* 420). Dasselbe Schwanken ist aber auch bei den irdischen Dingen zu beobachten, in den

sittlichen Anschauungen, in den örtlichen und zeitlichen Bestimmungen, in unzähligen einzelnen Fällen, die größtenteils schon von den Alten bemerkt worden sind. Ich hebe hier nur noch einen Fall heraus, der auch für *Α* Bedeutung hat. Wenn *Α* 396 Achill den Ausdruck gebraucht, er habe oft zu Hause von seiner Mutter gehört, oder wenn *Π* 222 eine Lade erwähnt wird, die Thetis ihrem Sohne vorsorglich in den Krieg mitgegeben hat, oder endlich in *Σ* widerholt die Befürchtung ausgesprochen wird (*Σ* 57 ff. = 438 ff., 89 f., 331 f.), Thetis werde ihren Sohn, den sie erzogen und in den Krieg gesandt hat, nicht wieder im elterlichen Hause als glücklich Heimkehrenden begrüßen, so liegt allen diesen Andeutungen doch die Vorstellung zu Grunde, dass Thetis im Hause des Peleus als Hausfrau waltete, dort ihren Sohn aufzog und auch jetzt seiner Heimkehr harrt. Die alten Kritiker merkten daher mit gutem Grunde den Gegensatz der Ilias zu der späteren Sage an, nach welcher Thetis das Haus des Peleus schon kurze Zeit nach der Geburt Achills verließ, und dieser dann vom Kentauren Cheiron erzogen wurde (vgl. die Scholien zu den angegebenen Stellen und zu *Π* 37; Apollod. III, 134 ff.). Ist nicht aber trotzdem eben diese spätere Sage wieder in der Ilias selbst begründet? Sie kennt Cheiron als Lehrer Achills (über ihn und Phoinix vgl. unten zu I), und überall, wo uns Thetis begegnet, taucht sie vom Grunde des Meeres auf, wo sie unter den übrigen Töchtern des Nereus beim greisen Vater weilt. Wir werden also auch in diesem Fall ein Schwanken in den Vorstellungen anerkennen müssen. Thetis ist einerseits die Gemahlin des Peleus, andererseits die Nereide, die Meernymphe; beide Auffassungen gehen in der Ilias nebeneinander her und sind erst durch die spätere Ausbildung der Sage in systematischer Weise ausgeglichen worden.

Nach diesen Bemerkungen, die beträchtlich hätten erweitert werden können, wenn ich mich nicht auf den

Kreis von *A* hätte beschränken wollen, kommen wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Wir bemerkten, dass die verderbliche Wirkung von Achills Zorn in zwiefacher Weise begründet wird. Aber während die andern Schwankungen und Ungleichheiten, die wir beobachteten, sich teilweise fast zu Widersprüchen verstärkten, bildet in diesem Falle die eine Begründung nur die Erweiterung und Ergänzung der andern. Wir sind daher wol zu der Vermutung berechtigt, dass die beiden Hälften des ersten Gesanges nicht auf einmal erfunden und ausgeführt sind, wie denn alle derartigen Verschiedenheiten gegen die einheitliche Conception der Gedichte sprechen; keineswegs aber wird dadurch die Annahme begründet, dass die zweite Hälfte von *A* jemals selbständig bestanden habe. Der Gesang bildet ein Ganzes, in dem zwar das Zusammenwirken vieler Factoren erkennbar ist, die aber nicht unabhängig für sich stehen, sondern sich alle einer höheren Einheit fügen.

Auch die erste Hälfte von *A* enthält Spuren allmählicher Erweiterung und Zudichtung. Man hat als solche das ganze Stück *A* 245—303 bezeichnet, und ich teile diese Ansicht, obgleich auf dies Stück dann im neunten Gesange, *I* 106 ff., bereits wieder deutlich Bezug genommen wird. Die eigentliche Handlung ist mit V. 244 erschöpft. Achill hat seine Aufwallung so weit bezwungen, dass er von einem tätlichen Angriff auf Agamemnon absteht; aber er wird die Griechen durch sein Fernbleiben vom Kampfe das ihm angetane Unrecht schwer büßen lassen. Wenn nun der greise Nestor einen Versöhnungsversuch macht, so ist das an sich vortrefflich und der Lage der Dinge ganz entsprechend. Auch dass dieser Versuch ganz wirkungslos bleibt, liegt in der Natur der Sache. Aber auffällig ist dennoch die Art, wie sich Agamemnon und Achill darauf äußern. Agamemnon beklagt sich über Achills Herschsucht. Achill antwortet: es wäre schmachvoll, dir in allen Dingen nachzugeben; das befiehl an-

dern.[1] Aber, fügt er hinzu, kämpfen werde ich nicht um das Mädchen; willst du mir dagegen sonst noch etwas nehmen, dann nimm dich in Acht! Mit andern Worten heißt das doch: in dem, was du wirklich verlangst, werde ich dir nachgeben; aber hüte dich, sonst noch etwas zu verlangen! Die Alten fühlten das Anstößige solcher leeren Drohung im Munde Achills; sie suchten sich dadurch zu helfen, dass sie erklärten, die als Beute verteilten Frauen zurückzufordern, sei Agamemnon als Oberfeldherr berechtigt, da er sie selbst als Ehrengabe verliehen habe; daher gebe Achill hierin nach (vgl. die Scholien Vb zu *A* 300, *I* 367). Doch das ist eine bloße Klügelei; in *A* selbst ist die gewöhnliche Auffassung, dass die gefangenen Frauen so gut wie alle andere Beute gemeinsam verteilt wurden,[2] und gerade die Wegnahme der Briseis war die schlimmste Vergewaltigung, die Achill treffen konnte. Erwägt man, dass Achill vorher schon Alles gesagt hatte, was für die Handlung von Bedeutung ist, so kann man sich nicht wundern, dass bei einer Weiterausspinnung der Erzählung durch Nestors Vermittlungsversuch die nochmalige Rede

---

[1] A 296 allein einzuklammern, ist zwecklos. — Am Schluss von Nestors Rede wird derselbe Gedanke widerholt ausgedrückt, woraus man auch auf einen Zusatz schließen könnte; doch kommt es dabei zugleich auf die Auffassung von V. 283 an, die ich nicht für so zweifellos halte, wie die meisten neueren Erklärer.

[2] Vgl. A 123 f., 135, 162, 276, 368 f. etc.; ebenso B 227 f., Π 56, Σ 444. Freilich im neunten Gesang I 367 f., 330 ff. stellt Achill die Sache so dar, als ob Agamemnon allein über die Verteilung der Beute zu bestimmen hätte (vgl. auch Θ 289 ff., I 136 ff.; dagegen A 127 f ist es Achill, der dem Agamemnon verspricht: wir Achäer werden dir später dreifachen und vierfachen Ersatz für Chryseis schaffen). In Wirklichkeit werden wir ein Zusammenwirken der Fürsten in offener Lagerversammlung anzunehmen haben, doch so, dass natürlich der Oberfeldherr das entscheidende Wort hat und auch wol Manches nach Belieben einrichten kann. Aehnlich erscheint auch das Verhältnis in Pylos nach Nestors Erzählung Λ 685 ff.

Achills einige Verlegenheit bereitete. Ein Scholion des Vb zu *A* 247 wirft die Frage auf, warum sich keiner von den andern Fürsten außer Nestor ins Mittel legte. Das Gefühl, das dieser Frage zu Grunde liegt, wird auch die Erweiterung in *A* eingegeben haben, und sollte einmal auch von den übrigen Fürsten außer Agamemnon und Achill einer das Wort ergreifen, so war Nestor gewiss die geeignetste Persönlichkeit. Aber die Schwierigkeit, welche die Wiederanknüpfung des abgerissenen Fadens bereitete, wurde nicht ganz überwunden, und namentlich Achills Rede verrät uns eben, dass wir es hier in der Tat mit einer Zudichtung zu tun haben.

Die sonstigen Spuren allmählicher Fortbildung in *A*, soweit sie sich im Einzelnen zeigen, werden ihre Erledigung in der Zusatznote finden. Zum Schluss sei hier nur noch auf die bemerkenswerte Namengebung der episodischen Personen des Gesanges hingewiesen. Chryses und Chryseis sind nach der Stadt Chryse genannt, der sie entstammen und wohin auch Chryseis zurückgebracht wird, während ihre Gefangennahme merkwürdiger Weise nach *A* 366 ff. (vgl. *Z* 414 ff.) bei der Eroberung des hypoplakischen Thebens erfolgt war. Ebenso ist Briseis, *κούρη Βρισῆος*, vielleicht nach der Stadt Bresa genannt; doch kommt dieser Name in den Gedichten nicht vor, und nach *B* 690 f. wurde Briseis bei der Eroberung von Lyrnessos gefangen genommen (über die Gefangennahme der beiden vgl. die Scholien zu *A* 366 und Vb zu *A* 18). Dass Patroklos *A* 307 zuerst bloß mit dem Patronymicon „der Menoitiade“, also als eine wolbekannte Persönlichkeit eingeführt wird, ebenso wie auch „der Atride“ *A* 7 (vgl. *A* 16, 24), wurde schon von den Alten bemerkt (vgl. das Scholion zur Stelle, desgleichen über die Einführung Hektors das Scholion Vb zu *A* 242). Nach der Lesart Zenodots wurde auch Kalchas bei seiner ersten Erwähnung *A* 69 nur mit dem Patronymicon bezeichnet (*μάντις Θεστορίδης* statt *Κάλχας Θ*) und in der Odyssee erscheint Eumaeos zuerst *δ* 640 nur als „der

Sauhirt"; Odysseus selbst wird in *α* erst V. 21 mit Namen genannt, während man schon vorher V. 13 statt *τὸν δ' οἶον* eine bestimmtere Bezeichnung erwarten sollte. Auch diese Eigentümlichkeiten erklären sich nur, wenn wir uns die ersten Gesänge der homerischen Gedichte nicht in gleichem Maße als die zuerst erfundenen und gedichteten vorstellen, wie bei andern Dichtungen. Aus der Theorie des Volksepos empfangen sie ihre einfache und völlig befriedigende Erklärung.

Aus den Scholien zu Α 74 und Ω 77 ist ersichtlich, dass **Α 74** κέλεαί με nach V. 62: ἀλλ' ἄγε δή τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα nicht ohne Anfechtung bei den Alten geblieben war. Man rechtfertigte die Worte in Α durch den Hinweis auf die Parallele in Ω 74, 77; vgl. das Scholion zu letzterer Stelle: ὅτι ἐξ ὀνόματος μὴ καλέσαντος τοῦ Διὸς ἡ πρὸς τοῦτο τεταγμένη Ἶρις ὑπακούει, ὥστε καὶ ὅταν ὁ Ἀχιλλεὺς λέγῃ κοινότερον „ἀλλ' ἄγε δή τινα μάντιν" εὐλόγως οὖν πάλιν ἐρεῖ (ὁ Κάλχας) „ὦ Ἀχιλεῦ κέλεαί με." Aber in Ω liegt die Sache doch etwas anders als in Α; denn nicht darin liegt der Anstoß, dass sich Kalchas nach der Aufforderung in Α 62 erhebt, wie Iris im gleichen Falle in Ω, sondern darin, dass er den ganz bestimmten Ausdruck κέλεαί με gebraucht. Doch darf man in solchen Dingen nicht allzu scharf sein und sich vor allem nicht zu vorschnellen Schlüssen verleiten lassen. Im Folgenden beachte man V. 76 die Umwandlung des formelhaften Versausganges σὺ δὲ σύνθεο καί μευ ἄκουσον (Ζ 334, ο 318, π 259 etc.) in σὺ δὲ σύνθεο καί μοι ὄμοσσον, und dazu V. 93 die Zurückbeziehung von ὅγε auf Apollo in V. 75. — Aehnlich wie in Α 74 liegt die Sache **Α 386**; Achill erzählt seiner Mutter, nach der Verkündigung des Sehers habe er sogleich befohlen, den Gott zu versöhnen, während sich dazu doch Agamemnon selbst schon vor Achills Aufforderung bereit erklärt hat, vgl. 116, 127, 134. Doch ist auch das, zumal in einer Recapitulation, eine sehr verzeihliche Ungenauigkeit. — Etwas bedenklicher ist es, wenn Achill **Α 356** sagt, Agamemnon habe sich seiner Ehrengabe bemächtigt, αὐτὸς ἀπούρας. Agamemnon hat allerdings V. 185 gedroht, selbst die Briseis zu nehmen, αὐτὸς ἰὼν κλισίηνδε, vgl. 137, 161. Er hat dann die Herolde geschickt mit der Drohung, falls Achill sich nicht gutwillig füge, werde er selbst mit mehreren kommen, 324. Aber Achill hat nachgegeben, und so ist αὐτὸς ἀπούρας nicht so korrekt wie die Darstellung in der Recapitulation 391 f., die die Herolde berücksichtigt. Die Erklärung des Scholion Vb Α 556 ἀντὶ τοῦ ἔλαβεν οἱ πειθοί, ἀλλ' ἀπου-

ρίσας ist gekünstelt. Derselbe Ausdruck kehrt dann auch A 507, B 240 wieder, dazu T 89 αὐτος ἀπηύρων; vgl. I 107 ff., Σ 445, T 273, auch Π 58 f. und das Scholion Vb dazu. — A 177 wurde athetirt als aus E 891 entlehnt; in der Tat dürfte die asyndetische Aneinanderreihung der Gedanken in den Versen 175 ff. weniger im Affekt des Redenden als in späterer Erweiterung ihren Grund haben. — A 209 kann man wol als eine nicht sehr glückliche Widerholung von 196 bezeichnen; denn während der Vers dort passend Heres Absicht, den Streit zu schlichten, begründet, kann er dem Achill gegenüber schwerlich zur Empfehlung von Heres Rat dienen. In diesem Falle war also Zenodot, der A 208 f. athetirte, wol von richtigerem Gefühl geleitet, als Aristarch, der die Athetese von A 195 befürwortete. Ich halte außerdem V. 211 für einen spätern Zusatz mit Rücksicht auf A 225 ff. u. 293 ff.; vgl. die verschiedenen Erklärungen dieses Verses in Wolfs „Vorlesungen über die vier ersten Gesänge von Homers Ilias“ herausgegeben von L. Usteri, und in Naegelsbachs Anmerkungen zur Ilias I—III; die einfachere Erklärung Wolfs dürfte doch die richtigere sein. — Aehnliche Zusätze sind vielleicht auch A 232 und 268. Wenn an ersterer Stelle Achill dem Agamemnon zuruft: Du hättest jetzt zuletzt gefrevelt, wenn Du nicht über Nichtsnutzige herschtest, so sollte man doch meinen, dass sich dieser Vorwurf in erster Linie gegen ihn selbst richtet, da er ja am nächsten von Agamemnons Frevel betroffen war. Zenodoth athetirte die ganze Stelle 225—233; vgl. noch unten zu B 242. A 268 ist von der Art jener Zusätze, wie sie Aristarch vielfach anmerkte. Dagegen halte ich die Athetesen in der Chrysefahrt A 444 (vgl. die Scholien zu Φ 479 f.) und 474 nicht für erforderlich. — Auf den Widerspruch zwischen A 420 πρὸς Ὄλυμπον ἀγάννιφον (vgl. Σ 186, 616) zu Od. S. 42 ff. οὔτε ποτ', ὄμβρῳ δεύεται οὔτε χιὼν ἐπιπίλναται wird im Scholion hingewiesen. — Ueber die verschiedenen Anschauungen betreffs der Lahmheit Hephästs A 590 ff., Σ 395 ff vgl. die Anmerkung zu letzterer Stelle.

Die Rede
(ratio, λόγος).

Ermittlung der geistesgeschichtlichen Stelle des Gottesgedankens.

Von Karl Schulz.

Vorbemerkung.

Die auf Seite 346 bis 352 des vorigen Bandes dieser Zeitschrift erschienene Beurteilung, die Herr Professor Dr. G. Glogau in Kiel meiner Schrift „Der Gottesgedanke" in dem Aufsatze „Zur neuesten Philosophie" hat zu Teil werden lassen, hat mich dazu ermutigt, mich darum zu bemühen, dass wenigstens ein Teil von dem Abschnitt über „die geistesgeschichtliche Stelle des Gottesgedankens", der den Hauptteil meiner Schrift hatte bilden sollen, aber aus Rücksicht auf den von der Verlagshandlung mir vorläufig zugebilligten Raum hatte zurückgelegt werden müssen, in dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung gelangen könne. Aus den Andeutungen auf Seite 184 meiner Schrift ist die Vermutung entstanden, der betreffende Abschnitt sei noch nicht geschrieben. Herr Professor Glogau wünschte mir in liebenswürdigster Weise, dass mir „Muße und die rechte geistige Frische für die gründliche Förderung des im Titel des Werkes bezeichneten Vorhabens voll und bald zu Teil werden möge." Glücklicherweise hatte ich nur nötig, die Niederschrift, die ich seit den letzten acht Monaten nicht mehr angesehen hatte, da ich unter den obwaltenden Umständen über ihre Veröffentlichung durch Druck in Verlegenheit war, noch einmal gründlich durchzudenken.

1. Die Macht des Gottesgedankens in der Geschichte der Menschheit.

Der Gottesgedanke ist nicht vor den Richterstuhl eines ohne Rücksicht auf ihn geprüften Denkens zu stellen. Das

Denken muss vielmehr mit Rücksicht auf ihn geprüft werden. Diese Prüfung muss eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung sein, die sich zur geistesgeschichtlichen vertiefen muss. Der Gottesgedanke ist eine entwicklungsgeschichtliche Tatsache, und es gilt, seine entwicklungsgeschichtliche Stelle zu ermitteln. Das ist's, was ich früher zur Geltung zu bringen gesucht habe.

Ich schicke mich nun an, diese Ermittlung zu versuchen. Die Ueberschrift „Die Rede (ratio, λόγος),“ die ich der Untersuchung gegeben habe, deutet nur den Weg an, auf dem ich hauptsächlich zur Ermittlung der geistesgeschichtlichen Stelle des Gottesgedankens gelangt bin, nämlich auf dem Wege der Erforschung der Sprachbildung und alles dessen, was mit ihr im innigsten Zusammenhange steht. Das Bedeutsamste an der menschlichen Sprache ist eben das, dass sie Rede ist. Wie das sie als solche bezeichnende Wort „Rede“ nur die deutsche Form des Wortes ratio ist, dem das sowol Vernunft, als Rede bezeichnende griechische Wort λόγος entspricht, so ist sie auch in der Tat die lautlich in die Erscheinung tretende Vernunft. Und als solche soll sie hier dargetan werden, nicht um ihrer selbst willen, sondern zu dem Zweck, die geistesgeschichtliche Stelle des Gottesgedankens zu ermitteln. Die einzelnen nachfolgenden Betrachtungen werden daher Ueberschriften haben, in denen nicht die Rede, sondern der Gottesgedanke in den Vordergrund gestellt ist.

Ich beginne damit, auf die Macht hinzuweisen, welche der Gottesgedanke über die Menschen ausgeübt hat. Ich kann mich dabei auf das beziehen, was ich in der zweiten Abteilung meiner Schrift unter Diltheys Anleitung über die Metaphysik als Gotteslehre gesagt habe. Darauf werde ich fussen und es hier zu meinem besonderen Zwecke verwenden.

Hätte ich mich nun nicht darauf beschränken sollen, in der Ueberschrift zu sagen, dass von der Macht des

Gottesgedankens „über die Menschen“ die Rede sein soll? Warum habe ich denn von seiner Macht „in der Geschichte der Menschheit“ gesprochen? Ich wäre mit jener Ueberschrift dem Streite, ob es überhaupt eine Menschheit, und ob es eine Geschichte der Menschheit gibt, aus dem Wege gegangen. Das sollte aber eben nicht geschehen! Denn die Frage, ob es eine Menschheit gibt, kann gerade ihre endgültige Lösung finden durch die Beantwortung der Frage, welche Bewandtnis es mit dem Gottesgedanken hat. Kann diese Beantwortung so ausfallen, dass damit der Gedanke des „Reiches Gottes“ gerechtfertigt wird, so muss es feststehen, dass mit der Verwirklichung des Reiches Gottes auch die Menschheit im höchsten Sinne des Wortes verwirklicht wird, und dass wenigstens die Vorbedingungen dazu schon jetzt vorhanden sein müssen, dann bezeichnet das Wort „Menschheit“ eben nicht, wie man gemeint hat, ein bloßes „Gedankending“, eine bloße „Verallgemeinerung“.

Dass es das nicht bezeichnet, kann hier ja vorläufig nur leicht gestreift werden.

Wer an dem Worte „Menschheit“ Anstoß nimmt, dem müsste eigentlich auch das Wort „Mensch“ anstößig sein, denn ursprünglich bedeutet „Mensch“ so ziemlich dasselbe. Es stammt von got. manna = ἀνήρ, ἄνθρωπος, ahd. u. mhd. man = Mann, d. i. Denkender, und es verhält sich dazu wie humanus zu homo. Die jetzige Endung „sch“ lautete got. isks, ahd. isco, ischo, escho, mhd. ische, esche, sche, auch bloß sch. Das Wort bedeutete ursprünglich „dem Manne eigen, eigentümlich,“ auch „vom Manne herstammend.“ Es war also ursprünglich nicht Bezeichnung der Person selbst, sondern das ihr Zukommende, Eigentümliche. Es besagte, dass alle, die „Mann“ genannt werden, von solchen Personen abstammen und gemeinsame Eigentümlichkeiten haben. Der ursprüngliche Sinn des Wortes „Mensch“ besagte, seitdem auch Personen damit bezeichnet wurden, ausdrücklich das Gegenteil davon, dass die Zusammenfassung dieser Personen nur ein „Gedankending“,

eine „leere Verallgemeinerung“ wäre. Was „Mensch“ genannt wurde, von dem wurde gerade eben die Zugehörigkeit zu dem, was Denkender, d. i. „Mann“ genannt wurde, ausgesagt. Im Grunde besagt das Wort „Menschheit“ auch nur dieses, nur noch stärker. Die Silbe „heit“ war ursprünglich ein selbständiges Wort; ahd. heit, hait und haid, mhd. heit. Es bedeutete Person, Stand, Rang, namentlich geistlichen Stand (davon heithaft d. i. dem geistlichen Stande angehörig), dann Wesen, Beschaffenheit. Bei den Goten lautete es haidus. Demgemäss bedeutete ahd. mennisgheit, menneskeheit, mhd. mennischeit, mennescheit, menscheit: Zustand als Mensch, menschliche Natur, männliches Vermögen, männliche Befruchtungskraft; endlich: Gesammtheit der Menschen.

Die enge und innere Zusammengehörigkeit, die das Wort „Mensch“ seinem ursprünglichen Sinne nach bedeutet, ist dem Worte „Volk“ ursprünglich nicht eigen. Denn ahd. folc, folch, mhd. volc bezeichnete: Haufen, Schaar, Menge, Heerde, auch: Kriegshaufen. Dennoch hat mit Rücksicht auf die Sprachgemeinschaft der Ausdruck „Volk“ mehr und mehr den Sinn bekommen, dass es ebenfalls eine innere und enge Zusammengehörigkeit bedeutet. (Vgl. diese Zeitschr. I. u. IV. S.)

Dass deshalb von einer „Völkerpsychologie“ gesprochen werden kann, was Hermann Paul (Prinzipien der Sprachgeschichte) leugnet, will ich hier nicht erörtern. Ich begnüge mich, zur Menschheitsfrage nur noch Folgendes zu sagen. Haben alle Völker der Erde auch nur das eine gemein, dass sie ihre Vorstellungen lautlich zum Ausdruck bringen und sie so zu Begriffen erheben, gleichviel wie verschiedenartig die so gearteten Sprachen auch lauten mögen, so ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, dass sie alle mit einander in Gemeinschaft treten und eine einzige Menschheit bilden können. Es müssen eben Vorstellungen sein, die lautlich zum Ausdruck gebracht und dadurch zu Begriffen erhoben sind. Und das ist ja bei

allen den Völkern der Fall, die man bis jetzt kennen gelernt hat. Und so ist wenigstens die Aussicht vorhanden, dass es einmal eine Menschheit gibt.

Soll ich die Gegner solcher Auffassung der Menschheit etwa noch auf die seit Darwin üblich gewordene Entwicklungslehre verweisen? Diese ist der Annahme einer „Menschheit“ als Einheit außerordentlich günstig trotz der 12 Menschen-Arten und der 36 Rassen, die Ernst Haeckel annimmt. Stellt dieser ja doch eine aus 21 Stufen bestehende Ahnenreihe des Menschen auf, wonach der Mensch als ein Ergebnis der Entwicklung erscheint, die von dem allereinfachsten Lebewesen ausgegangen und zu immer größerer Vervollkommnung fortgeschritten ist. Angesichts dieser Ahnenreihe gibt Haeckel in dem Streite zwischen den „Monophyleten (oder Monogenisten)“ die den einheitlichen Ursprung und die Blutsverwandtschaft aller Menschenarten behaupten, und den „Polyphyleten (oder Polygenisten)“, welche der Ansicht sind, dass verschiedene Menschenarten oder Rassen selbständigen Ursprungs sind, die Entscheidung dahin ab, es könne „nicht zweifelhaft sein, dass im weiteren Sinne jedenfalls die monophyletische Ansicht die richtige“ sei. Er sagt: „Denn vorausgesetzt auch, dass die Umbildung menschenähnlicher Affen zu Menschen mehrmals stattgefunden hätte, so würden doch jene Affen selbst durch den einheitlichen Stammbaum der ganzen Affenordnung wiederum zusammhängen. Es könnte sich daher immer nur um einen näheren oder entfernteren Grad der eigentlichen Blutsverwandtschaft handeln.“

Hiernach bilden alle Lebewesen eine großartige Gemeinschaft, weil sie alle aus der allereinfachsten Urvoraussetzung, die man eigentlich noch nicht einmal Urform nennen kann, weil es dem sogenannten „Protoplasma“ noch an jeder sichtbaren Form fehlt, hervorgegangen sein sollen. Der Mensch aber steht hiernach mit den schmalnasigen Affen in einem sehr engen leiblichen Zusammenhange (dass

die Schwangerschaft beim Menschen 9 Monate, beim Affen nur 7 dauert, wird freilich nicht beachtet), der weit enger ist, als der zwischen diesen und den übrigen Affen, geschweige mit den Halbaffen.

Nach der Entwicklungslehre also, die der Ansicht huldigt, dass es in der Tertiärzeit eine Affengattung gegeben habe, von der sich die jetzt lebenden Menschenaffen (Gorilla, Chimpanse, Orang-Utang, Gibbon) und die Affenmenschen, nämlich die noch sprachlosen Menschen, unsere nächsten Ahnen, abgezweigt haben, bilden die Menschen trotz aller Unterschiede des Haarwuchses, der Hautfarbe und der Schädelbildung doch eine auf gleicher Ahnenschaft beruhende enge Gemeinschaft.

Soll ich nun also die für meinen Zweck höchst brauchbare Entwicklungslehre nicht angelegentlichst empfehlen? Ich kann's nicht! Sie ist mit echt englischem Scharfsinn von Darwin ausgedacht und von Huxley weiter ausgebildet worden, und Haeckel hat sich die Abrundung dieser Lehre trefflich angelegen sein lassen, aber ihr fehlt doch das Tüpfelchen über dem „i“. Das scheint mir nun einmal oft das Missgeschick des englischen Scharfsinns zu sein. Welches Lob spendet Kant dem „scharfsinnigen“ Hume! Aber er kann doch nicht umhin, dem „scharfsinnigen“ Manne nachzuweisen, dass er nicht im Stande gewesen ist, zu dem „i“ das Tüpfelchen zu finden.

Ich verwahre mich gegen den etwaigen Verdacht einer Voreingenommenheit gegen das Englische an diesem Scharfsinn. Ich nehme vielmehr das Recht für mich in Anspruch, ihn, ganz abgesehen davon, dass Engländer ihn gezeigt haben, für nicht stichhaltig zu halten, ihn dabei aber auch einen englischen Scharfsinn zu nennen, weil es doch nun einmal gerade Engländer sind, die ihn mehrfach entwickelt haben.

Der Entwicklungslehre fehlt das Tüpfelchen auf dem „i“ darin, dass sie das innerste Wesen der Entwicklung nicht klar macht. Das kann sie auch gar nicht.

Das könnte sie nur dann, wenn es möglich wäre, ins Innre der Natur einzudringen. Wer aber kann das? „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist", sagt Albrecht von Haller mit Recht. Die Sätze über die Entwicklung werden zwar unter Berufung auf große „Tatsachenreihen" der vergleichenden Anatomie und Ontogenie aufgestellt, in ihrem letzten Grunde aber beruhen sie doch nicht auf Erfahrung. Sie werden zwar als „Schlüsse" aus Tatsachen bezeichnet, sind in ihrem innersten Kern aber doch Sätze aus reiner Vernunft, Sätze a priori, wie Kant sagen würde. Diese Sätze beruhen nicht auf streng naturwissenschaftlichem Beweise, sondern auf naturphilosophischen Erwägungen. Das Naturphilosophische an ihnen macht ihren innersten Kern aus, und diesem inneren Kern nach sind sie bloße Behauptungen, Satzungen, denen man sich nur unterwerfen, die man aber nicht wirklich einsehen kann.

Ich weiß sehr wohl, dass die Wissenschaft von Laien oft so behandelt wird, als verstünden sie die Sache, welche eine Wissenschaft behandelt, doch eigentlich viel besser als die Männer der Wissenschaft. So geht es namentlich auch der Sprachwissenschaft. Sehr viele glauben, dass sie, weil sie ja doch sprechen, sich auch auf die Sprache verstehen müssen. Bemerkenswert ist es nun aber, dass Haeckel in der Vorrede zur ersten Auflage seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" sagt, dass „der gesunde Menschenverstand des gebildeten Laien" die Entwicklungslehre oft richtiger beurteilt habe, als „selbst hervorragende Männer der Wissenschaft", oder vielmehr, dass diese sie oft „unrichtiger beurteilt" haben als der „gesuude Menschenverstand des gebildeten Laien." Es ist höchst bedenklich, in wissenschaftlichen Dingen dem „gesunden Menschenverstand" überhaupt ein maßgebendes Urteil zuzutrauen. Hat dieser denn ein wissenschaftliches Urteil? Und doch hat nur ein solches wissenschaftlichen Wert. Ist

es kein wissenschaftliches Urteil, so ist es nur Unterwerfung unter eine Satzung.

Wenn zwischen der Keimesgeschichte („Ontogenie") und Stammgeschichte („Phylogenie") ein ursächlicher Zusammenhang behauptet wird, weil die Entwicklung des menschlichen Embryos so vor sich geht, dass er von der einfachsten Form der Lebewesen ausgehend die verschiedenen Zwischenformen bis zur endgültigen Menschenform durchmacht, und weil die Embryos vieler Tiere ihm lange Zeit hindurch bis zur völligen Unterscheidungslosigkeit ähnlich sind, so beruht das auf einem Schluss, der seinem innersten Kern nach ein naturphilosophischer Satz aus reiner Vernunft, nicht ein naturwissenschaftlicher Satz aus Erfahrung ist.

Dass ein solcher ursächlicher Zusammenhang zwischen Keimesgeschichte und Stammgeschichte angenommen wird, beruht doch darauf, dass man die Entwicklung des menschlichen Embryo als eine Widerholung der Stammesgeschichte ansieht, in der sie die sie bedingende Voraussetzung habe. Die Stammesgeschichte nahm dadurch ihren Entwicklungsverlauf, dass die Lebewesen im „Kampfe ums Dasein" auf rein mechanischem Wege „Erwerbungen" machten, die dann durch Zeugung „vererbt" werden konnten. Dank diesen „Erwerbungen" und „Vererbungen" kann nun die beim Menschen angelangte Stammesgeschichte sich als Keimgeschichte ohne „Kampf ums Dasein", ohne „Erwerbungen" und „Vererbungen" widerholen. Aber eine bloße Widerholung ist es doch nicht. Es ist eine Entwicklung, die sich in einem Mutterleibe vollzieht, während jene außerhalb eines solchen stattgefunden hatte. Diese beiden Entwicklungsgeschichten sind doch eigentlich recht verschiedenartig: Die Keimesgeschichte beruht auf vorausgegangener Begattung und nimmt dann ihren regelmäßigen Verlauf. In der Stammesgeschichte beruht sie nicht darauf, sondern die Fortpflanzung dient nur dazu, hinterher, nachdem Erwerbungen gemacht sind, diese

zu vererben. Man sollte doch erwarten, statt dass der Fortpflanzung nur die Rolle zugewiesen wird, anderweitige gemachte Erwerbungen zu vererben, dass eine Entwicklung der Fortpflanzungsfähigkeit angenommen würde. Eine innere Entwicklungsfähigkeit wird ja doch damit auch angenommen, dass Erwerbungen angenommen werden.

Ich gebe gern zu, dass zum Verständnis des menschlichen Organismus die umfassendsten Vergleichungen mit den tierischen Organismen unerlässlich sind, und dass die Anthropologie gut tut, sich auf den Boden der vergleichenden Zoologie zu stellen. Aber das ist doch etwas Anderes als die Annahme der Entwicklungslehre.

Gesetzt aber, man nimmt die Entwicklungslehre an, so ist man darum doch noch keineswegs genötigt, den Menschen fortan nicht mehr als den Mittelpunkt der irdischen Natur anzusehen.

Sollte die Entwicklungslehre noch einmal dahin gelangen, für ihre bisherigen Behauptungen wirklich erkennbare Darlegungen zu liefern, so würde ich einer der Ersten sein, der sich die dargebotene Erkenntnis mit Freuden aneignen würde. Vorläufig aber muss ich bedauern, dass die Entwicklnngslehre Behauptungen aufstellt, deren innerster Kern völlig unerkennbar ist.

Ich lasse sie daher hier auf sich beruhen und halte mich zunächst an den engen Kreis der Menschen, die das vertreten, was man „Geschichte" genannt hat. Unter den etwa 1350 Millionen Menschen, die es nach Haeckel auf der Erde gibt, bilden die geschichtlichen Völker allerdings nur eine kleine Minderzahl. Sie sind aber auch die Blüte der Menschheit!

Wenn nun von der Macht des Gottesgedankens in der Geschichte der Menschheit die Rede sein soll, so gebührt es sich, dass dabei zu allererst auf die Philosophie Rücksicht genommen wird. Sie vertritt in dieser Angelegenheit einen Gedankenzusammenhang, der auch

für die Menschheit im Allgemeinen von höchster Bedeutung ist.

Die Philosophen waren von jeher Denker, und ihr Bemühen war immer darauf gerichtet, das menschliche Denken zu läutern. Sie sind von der Kritik des Herkömmlichen ausgegangen, nicht um bloß zu verneinen, sondern um die Gedanken zu läutern und zu entwickeln. Sie waren scharfe Denker, aber nicht um zu zerstören, sondern um zu sichten und dann aufzubauen. Die Philosophie vertritt Jahrhunderte hindurch das scharfsinnigste und zugleich tiefsinnigste Denken. Wie das Herz das empfangene dunkelrote Blut der Lunge zur Läuterung zusendet und es als hellrotes widerempfängt, um es dann als nährendes Element den großen Kreislauf durch den ganzen Körper machen zu lassen, so hat auch die Philosophie eine das Denken läuternde und das menschliche Geistesleben nährende Wirksamkeit ausgeübt. Man kann ja gegen den Vergleich einwenden, dass nicht so, wie der Mensch das Herz mit auf die Welt bringt, die Menschheit mit der Philosophie ins Dasein getreten sei. Darauf lässt sich antworten, dass das Herz im menschlichen Embryo ja auch erst gebildet wird, und dass es sich also fragt ob nicht auch die Menschheit ein embryonisches Dasein gehabt, und wie weit das wol gereicht hat. Uebrigens sind die Uranfänge der Philosophie nicht erst bei den Hellenen zu suchen, wo sie schon eine klar ausgeprägte Gestalt haben (so dass sich ein directer geschichtlicher Zusammenhang bis auf unsre Zeit nachweisen lässt), sondern weit früher, als sich viele Leute träumen lassen.

Wir gehen aber bei unserer jetzigen Betrachtung von der klar ausgeprägten Philosophie aus und bemerken, dass ihre Vorgeschichte im innigsten Zusammenhange mit der bis zu ihrem Auftreten reichenden Vorgeschichte der Menschheit steht, und dass es sich daher nicht etwa darum handelt, sie aus diesem lebendigen Zusammenhange herauszulösen, sondern sie in diesem lebendigen Zusammenhange

zu begreifen, was keine so unauflösliche Aufgabe ist, wie Heinrich Ritter im Eingange seiner geschichtlichen Darstellung der Philosophie gemeint hat.

Betrachtet man in diesem Zusammenhange die Philosophie, die sich bis auf unsere Zeit für die Betrachtung klar entwickelt hat, so findet man, dass die Philosophen sich als hervorragende Denker durch eine das herkömmliche menschliche Denken reinigende und durch geläuterte Gedanken das geistige Leben fördernde Tätigkeit erwiesen haben. Sie waren zu nicht geringem Teile Metaphysiker.

Es war aber ein gediegener Grundgedanke derselben, der sich in dem Streben geltend machte, sich vom Sinnenschein loszumachen und zu der Erkenntnis der Wahrheit vorzudringen. Das ist ein köstliches Streben, das für alle Zeiten seine Berechtigung behalten wird.

Indem man sich aber die Aufgabe stellte, bis zur Wahrheit vorzudringen, machte man damit den Versuch, in ein Geheimnis einzudringen. Ueber die großen Schwierigkeiten dieses Versuches war man sich nicht sofort genügend klar. Man überschätzte zunächst die Kraft und Tragweite des menschlichen Erkennens. Man traute dem Menschen zu, er könne unmittelbar ein hinter dem Sinnenschein verborgenes wahres Sein denkend erfassen. Aber damit hing doch der Gedanke zusammen, der ein wahrer Grundgedanke war, dass es in der Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt, welcher der Mensch angehört, einen nur für einen höher gerichteten Sinn zugänglichen einheitlichen Zusammenhang der Dinge gibt, der also dem hausbackenen Durchschnittsmenschen gar nicht Anlass auch nur zu der geringsten Gedankenregung gibt. Die Welt galt den Metaphysikern als Kosmos, als ein Kunstwerk, und zwar als das höchste aller Kunstwerke, als ein göttliches Kunstwerk, zu dessen Erfassung ein aufs Höchste, nämlich aufs Göttliche, gerichteter Sinn gehöre.

Trotz aller Ausstellungen, die man an gewissen Ergebnissen dieser hochgerichteten Denkweise zu machen Anlass hat, z. B. dass Plato für das Sinnfällige so wenig Interesse hat und erweckt und seine Gedanken so wesentlich auf das Uebersinnliche richtet, oder dass der verborgene höhere Zusammenhang der Dinge nur für ein gedankenmäßiger gehalten wird, der von dem Menschen entsprechend oder doch ähnlich gedacht werden könne, so behält diese hochgerichtete Denkweise darin doch für alle Zeiten Recht, dass sie nach Erkenntnissen strebt, die für alle diejenigen Geheimnisse bleiben, die ihren Sinn nicht auf das Höchste richten können.

Ihrem tiefinnersten Antriebe nach strebt sie nach Gotteserkenntnis, wenn dies auch nicht so klar ausgedrückt ist. Sie betrachtet Gott nicht als ein gesondertes Wesen, sie sucht ihn im Weltzusammenhange. Welterkenntnis ist ihr Gotteserkenntnis. Sokrates stellt das Menschliche und besonders das Sittliche in den Vordergrund der Betrachtung, und eben gerade durch diese Betrachtungsweise findet er Gott. Die platonische Ideenlehre ist aus dem Streben nach Gotteserkenntnis hervorgegangen. Man wird ihr nicht gerecht, wenn man bei ihrer Beurteilung sich nicht auf diesen ihren Boden stellt, sondern sie nur vom Standpunkte der modernen Wissenschaft aus beurteilt. Sie leistet ja freilich nicht, was jetzt die Erkenntnislehre zu leisten sucht. Durch die Gläser dieser modernen Wissenschaft angesehen, nimmt sich die schroffe Scheidung zwischen der Sinnenwahrnehmung, die auf die veränderliche Sinnenwelt gehe, und dem Denken, das es mit den unveränderlichen Ideen zu tun habe, allerdings wunderlich aus. Man versteht Plato aber nur dann recht, wenn man den von ihm gemachten Unterschied auf verschiedene Denk- und Sinnesweisen bezieht und sich dabei nicht durch die Mängel der Darstellung irre machen lässt. Er unterscheidet im Grunde zwischen der Sinnesweise, bei welcher der ganze Mensch mit seinem Denken, Fühlen

und Wollen in dem Veränderlichen und Vergänglichen stecken bleibt, und derjenigen Sinnesweise, kraft deren sich der ganze Mensch über den Staub der Sinnenwelt und über das kleinliche, klägliche Getriebe derer erhebt, die nichts Höheres kennen, als den Sinnengenuss, und kraft deren es zu seiner höchsten Beseligung dient, mit dem Unvergänglichen, Ewigen sich zu beschäftigen, das Plato als den Inbegriff des Guten, Schönen und Wahren menschlich nahe zu bringen sucht. Freilich ist diese Metaphysik mehr der Gesinnung nach Gotteslehre. Sie lehrt nicht eigentlich Gott, sie lehrt mehr das Gute, Schöne und Wahre; ihre Lehre von Gott ist keine lebendige Verkündigung Gottes, weil sie keinen lebendigen Gott zu lehren hat, wie er im Alten Testament verkündigt wird. Sie bekämpft darum auch nicht die Volksgötter der Hellenen, obwol sie von einer einheitlichen Gottheit zu reden gewohnt ist.

Die mittelalterliche Metaphysik lehrt den lebendigen Gott. Sie stellt sich eben in den Dienst der christlichen Kirche und ihrer Theologie, und sie kämpft und ringt in tiefstem Ernst, um ihre Gotteslehre auch für das wissenschaftliche Denken überzeugend darzutun. Was die Kirche als aus Offenbarung stammend bekennt, das setzt die theologische Metaphysik als unumstößlich gewiss voraus und sucht es der wissenschaftlichen Einsicht einleuchtend zu machen.

Die neuere Philosophie hat sich von dieser scholastischen Auffassungsweise losgesagt. Sie geht nicht darauf aus, überlieferte Sätze, die als geoffenbarte Wahrheiten gelten, einleuchtend zu machen und zu verteidigen, sie will die Wahrheit selbst suchen und finden. In der Frage, welche Stellung sie zum Gottesgedanken einnimmt, ist nun gerade das Streben, Wahrheit zu suchen und zu finden, von größerer Bedeutung, als die Lehren, die in Betreff des Göttlichen aufgestellt werden. Das Streben, Wahrheit zu suchen, bringt es mit sich, dass, wie immer auch die

Lehren über das Göttliche lauten, der Gottesgedanke sich doch mindestens darin als einen Grundgedanken erweist, dass die Stellungnahme zu ihm jedesmal den Grundcharakter eines philosophischen Lehrgebäudes bildet. Tritt dabei ein Gegensatz gegen den kirchlichen Gottesgedanken hervor, so geschieht es doch vorwiegend, weil man ein höheres Ziel der Gotteserkenntnis im Sinne hat und ihm nachstrebt, das man in dem kirchlichen Gottesgedanken nicht schon verwirklicht findet. Namentlich ist es darauf abgesehen, Vorstellungen von Gott nicht gelten zu lassen, durch welche derselbe verendlicht und in das Menschliche herabgezogen wird.

Wie, wenn nun das Streben, nach Wahrheit zu suchen, an sich selbst schon nichts anderes wäre als eine gewisse Form des Gottesgedankens? Wenn der Gottesgedanke hiermit nur in einer etwas verhüllenden Form aufträte?

Das philosophische Suchen nach Wahrheit geht nicht in dem Sinne über den Augenschein hinaus, um bloß den eigentlichen Sachverhalt zu ermitteln. Das tut die Einzelwissenschaft, die sich auf Erforschung eines bestimmten Erkenntnisgebietes beschränkt. Sie geht darauf aus, die durch den Augenschein veranlassten Vorstellungen zu berichtigen. Zwischen Richtigkeit und Wahrheit ist aber ein großer Unterschied. Unvergeßlich ist es mir geblieben, wie ich dies im Sommer 1851 aus Heinrich Leos Munde in einer der Vorlesungen über die französische Revolution hörte. Dass die Leute Richtigkeit und Wahrheit verwechselt hätten, das, sagte er, habe sich schon oft in der Geschichte der Völker als unheilvoll erwiesen. Wer nach Wahrheit sucht, strebt nach einem Gesammterkennen und sucht in die tiefsten Tiefen des Erkennbaren einzudringen.

Ein solches Suchen nach Wahrheit ist mindestens der Stimmung und Gesinnung nach der Gottesgedanke, wenn derselbe auch nicht lehrhaft ausgesprochen wird. In dieser Gottesgedankenstimmung wird das Hinausgehen über den

Augenschein zu einem Trachten nach der Erfassung des wahren Seins. Es liegt darin die Anerkennung einer höheren Ordnung der Dinge, als der Augenschein sie lehrt, die Anerkennung eines höheren Waltens. Und diese Anerkennung ist nicht ein nüchternes Zugeständnis, sie ist vielmehr eine lebendige und aus der tiefsten Tiefe des Innern emporquellende Grundüberzeugung. Aus ihrer Eingebung entspringt es, dass das Suchen nach Wahrheit zu einem Suchen nach den letzten Gründen des Daseienden wird. Auf dieses Suchen verzichtet derjenige gern, den nicht jene Grundüberzengung drängt, etwas zu wagen, was einer nüchternen Denkweise als ein von vorn herein hoffnungsloses Wagnis erscheint. Es muss auch hier wieder betont werden, dass zur richtigen Würdigung der Philosophie es unerlässlich ist, dass die Grundgesinnung und Grundstimmung, aus der heraus sie forscht, mindestens ebenso sehr in Betracht gezogen wird, als was sie leistet. Wer nach Wahrheit sucht, tut es, weil ein unwiderstehlicher Drang ihn zwingt, und er tut es auf die Gefahr hin, dass er das, was er findet, nicht in unwiderstehlich zwingender und überzeugender Weise, ja oft nicht einmal ohne innere Widersprüche darlegen kann. Zeigt sich hierin vielleicht die Macht des Gottesgedankens, selbst wenn er nur in verhüllter und verhüllender Form auftritt?

Vielleicht zeigt sie sich auch darin, dass der nach Wahrheit Suchende sich auch zu der tiefsten Ergründung des Menschen gedrungen fühlt.

Auch hier ist das Entscheidende für die Beurteilung und Würdigung der Philosophie nicht das, was sie geleistet hat, sondern was sie gewollt, erstrebt, gewagt hat. Welch ein Wagnis ist es, bis auf den Grund des menschlichen Innern sehen zu wollen! Wie bald stösst man auf Unergründlichkeiten! Wie schwierig, ja wie fast aussichtslos erweist sich alsbald das Eindringenwollen! Ja, wer will denn das, bloß weil er will? Wer es nicht muss, der will es nicht. Wer sich nicht unwiderstehlich ge-

zwungen fühlt, es zu wollen, selbst auf die Gefahr hin, dass er sich vergeblich abmüht, dass er niemand überzeugt, dass er sich selbst in Widersprüche verwickelt, der wirds wohl bleiben lassen, es überhaupt zu wollen und zu versuchen. Wer es will und versucht, der tut es in Kraft des Gottesgedankens, wenn er auch nur in verhüllender Form in ihm waltet und sich ausgestaltet.

Eine solche Ausgestaltung des Gottesgedankens ist es nun namentlich, wenn das menschliche Handeln und die Beweggründe, aus denen es hervorgeht, als unter einem unverbrüchlichen Gesetz stehend gedacht werden, und dem Wesen dieser unverbrüchlichen Gesetzlichkeit nachgeforscht wird. Wer sich dazu nicht innerlich gezwungen fühlt, wird sich gern diese Mühe sparen. Denn es erscheint von vorn herein als aussichtslos, im menschlichen Innern diese unverbrüchliche Gesetzlichkeit wirklich ausfindig machen und sie in überführender Weise nachweisen zu wollen. Es erscheint daher die Betonung und Geltendmachung derselben nur allzuleicht als eine bloße Behauptung und noch dazu als eine solche, die durch die Tatsache widerlegt wird, dass unter den Menschen so wenig Uebereinstimmung in ihrer Handlungsweise herrscht, dass in dieser Beziehung die klaffendsten Unterschiede und die schroffsten Gegensätze vorhanden sind, die zu beweisen scheinen, dass die Menschen darauf angewiesen sind, sich selbst ihre Handlungsweise vorzuzeichnen und sie in der Gemeinschaft, in der sie sich befinden, zur Geltung zu bringen, wo nicht, so sich der Handlungsweise zu fügen, die ihnen die Gemeinschaft vorschreibt.

Der Gedanke des Sittlichen im Sinne einer unverbrüchlichen Gesetzlichkeit ist an sich selbst der Gottesgedanke, wenn auch in einer denselben verhüllenden Form. Nur dadurch, dass man das Sittliche im Menschen für ein besonderes Gebiet im menschlichen Innern angesehen hat, sozusagen für eine besondere Domäne, nur dadurch, dass man das Sittliche allein auf das, was man Willen nannte,

bezogen und darauf beschränkt hat, nur dadurch, dass man unterlassen hat, den ganzen Menschen unter die Macht des Sittlichen zu stellen, auch sein Erkennen, und zwar die Gesammtentwicklung des einzelnen Menschen, wie auch der Menschheit, nur dadurch ist es möglich geworden, dass der Gottesgedanke in verhüllter Form zu Tage trat, wenn von Sittlichkeit die Rede war. Und trotzdem hat es dadurch nicht verhindert werden können, dass bei Kant der erst verhüllte Gottesgedanke schließlich dieser Hülle entkleidet wurde, und dass Kant es für möglich hielt, anf sittlichem Gebiet eine Gewissheit von Gott zu gewinnen, was er auf theoretischem Gebiete für unmöglich hielt.

Der Gottesgedanke ist der Grundgedanke in derjenigen Philosophie, deren Geschichte von ihren Anfängen bei den Hellenen bis auf unsere Zeit reicht. Und zwar ist er entweder der klar ausgesprochene Grundgedanke, oder er wirkt als Grundstimmung, Grundgesinnung, Grundantrieb; er beherrscht das philosophische Denken und treibt es an, die Lösung von Problemen zu unternehmen, deren Lösung von vorn herein aussichtslos zu sein scheint. Er hat sich in der Philosophie als eine Lebensmacht erwiesen, die ihr eine hohe Weihe giebt und sie adelt, mag auch das Vollbringen hinter dem Wollen immer mehr oder weniger zurückgeblieben sein.

Was nun diesen Sachverhalt als um so bedeutsamer erscheinen lässt, das ist die Stellung, welche die Philosophie innerhalb der Geschichte der Menschheit einnimmt.

Wenn man jetzt erkannt hat, dass die Wege der Metaphysik darin verlassen werden müssen, dass sie starre Substanzen angenommen hatte, wo man jetzt lebendige Vorgänge sieht, so ist das ja gewiss ein Fortschritt des Verfahrens, der auch seine guten Früchte tragen wird. Aber das darf man nicht wähnen, dass etwa die auf Erkenntnislehre zielende Forschung über das Missverhältnis zwischen Wollen und Vollbringen ganz hinaus kommen

wird. Sie wird auch namentlich noch immer in Gefahr sein, mehr oder weniger in Metaphysik zurückzufallen. Ich kann ganz und gar nicht die Hoffnung desjenigen teilen, der im Jahre 1886 in Nr. 9 von „Nord nnd Süd" geglaubt hat, den „letzten Ausläufer der Metaphysik" bezeichnen zu können — auf Namen kommt es hier nicht an —. Die mit Substanzen arbeitende Denkweise ist uns so in Fleisch und Blut übergegangen und ist uns so geläufig geworden, dass sie auch bei den Naturphilosophen, welche die Entwicklungslehre im Sinne Darwins als die großartigste Gedankenumwälzung preisen, sich noch ganz gewaltig geltend macht. Es können noch Jahrhunderte, ja vielleicht Jahrtausende vergehen, ehe die mit Substanzen arbeitende Denkweise aus dem menschlichen Denken ganz verschwunden sein wird. So ist namentlich der Begriff der „Natur", wie er im Unterschiede von dem früher üblichen Begriff „rerum natura" den meisten Menschen heutiger Zeit noch so ganz und gar geläufig ist, und wie ihn u. a. Goethe in der von Haeckel an die Spitze seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" gestellten Auslassung gebraucht hat, ein Substanzbegriff, ja eigentlich wird von Goethe in diesen Aeußerungen die Natur geradezu wie ein lebendiges Wesen behandelt. „Wie ist Natur so gut, die mich am Busen hält!" so heißt es auch in einem Liede von Goethe. Aehnlich verfahren die Männer der Sprachwissenschaft oft mit „der Sprache", die sie so gern im Munde führen.

Nie und nimmer aber wird der Grundgedanke, der bisher die Metaphysik beseelt und begeistert hat, der Gottesgedanke, ausgerottet werden. Er wird auch beim Betreiben der Erkenntnislehre zur Beschäftigung mit Aufgaben zwingen, deren Lösung doch auch für die Erkenntnislehre immer nur eine Vorbereitung auf eine noch angemessenere Lösung sein wird.

Auch bei der übrigen Menschheit ist der Gottesgedanke, der klar ausgesprochene oder der dunkel vorschwebende, eine Grundbedingung der Entwicklung und

der Ausgestaltung des wahrhaft Menschlichen gewesen. Das lässt sich natürlich nur so weit geschichtlich nachweisen, als die Geschichte der Völker klar vor Augen liegt. Dies ist nun freilich in einem sehr geringen Umfange der Fall. Der Umfang der uns unbekannten Geschichte der Völker ist weit größer, als bis vor noch nicht langer Zeit die meisten ahnten. Die engen Vorstellungen von dem Umfange des Menschengeschlechts, die die Griechen und Römer hatten, sind in Folge der Entdeckungen neuer Länder und Erdteile zwar wesentlich erweitert worden, doch haben die früheren engen Vorstellungen noch lange eine nachwirkende Macht behauptet.

Trotzdem nunmehr in unseren Zeiten eine wesentliche Erweiterung dieser Vorstellungen stattgefunden hat, so wird es sich doch empfehlen, vom Nächstliegenden auszugehen.

Darum empfiehlt es sich, zuerst auf diejenige geschichtliche Völkerentwicklung Rücksicht zu nehmen, die man die universalgeschichtliche genannt hat. Man versteht darunter die durch die Berührung derjenigen Völker herbei geführte Geschichte, deren Einfluss bis in die Gegenwart reicht, und deren Entwicklung die europäischen Völker hervorragenden Anteil widmen. Die Völker, die in diesem Entwicklungsgange, durch Kampf oder Gedankenaustausch, aufeinander eingewirkt haben, waren besonders hochentwickelte Völker, und eben darum hat es für die Kenntnis vom Menschen besonderen Wert, gerade ihre Geschichte mit besonderer Aufmerksamkeit ins Auge zu fassen, und zwar sowol ihre besondere Geschichte, als ihre Bedeutung für die allgemeine Geschichte.

Vergegenwärtigt man sich nun, was die Geschichtsforschung, sowol die besondere, als auch die allgemeine, über Völker wie die Aegypter, Assyrer, Babylonier, Meder, Perser, Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven ermittelt und festgestellt hat, vergegenwärtigt man sich namentlich, was noch in jüngster Zeit das glänzend ge-

schriebene Werk eines Leopold von Ranke zur klaren Anschauung gebracht hat, so kann man keinen Augenblick in Zweifel sein, welchen wesentlichen, alles beherrschenden Einfluss der Gottesgedanke bei jenen Völkern gehabt hat. Der Gottesgedanke beherschte das ganze Leben dieser Völker, er ist dessen Grundantrieb. Daher wird der Umstand, dass er bei den verschiedenen Völkern eine verschiedene Fassung und eine dieser entsprechende verschiedene äußere Betätigung erhalten hat, und dass dies zur förmlichen Scheidewand zwischen den Völkern geworden ist, als hochbedeutsam angesehen werden müssen.

Indem die Fassung des Gottesgedankens und seine äußere Betätigung zur Hauptsache gemacht wurde, machte man es sich unmöglich, einer anderen Fassung, als man selbst hatte, wenigstens so weit gerecht zu werden, dass man in ihr doch eben auch eine Fassung des Gottesgedankens gesehen hätte. Jede fremde Fassung wurde als bis auf den Grund falsch und irrig völlig verworfen und bekämpft, ja verfolgt und mit gänzlicher Ausrottung bedroht, was zu Kämpfen zwischen Völkern führte, bei denen es auf Ausrottung abgesehen war. Eine großartige Ausnahme bildete es, wenn Paulus in Athen, anknüpfend an die Altarinschrift ἀγνώστῳ θεῷ, den Athenern sagte, er verkündige ihnen den unbekannten Gott, dem sie unwissend Gottesdienst täten.

Freilich waren auch die Hellenen selbst nicht Bekämpfer fremder Fassungen des Gottesgedankens gewesen. Zwar war bei ihnen gerade die gemeinsame Gottesverehrung das einigende Band ihres Volkstums, und es wurden dadurch die einzelnen so verschieden entwickelten und einander oft so widerstrebenden Stämme zusammengehalten. Aber sie bildete, wie es wenigstens scheint, nicht den ausschlaggebenden Antrieb, um gegen andere Völker vorzugehen. Nachdem sich Athener und Spartaner und ihre Bundesgenossen der Perser erwehrt hatten, bekämpften sie

dieselben zwar als Schänder der hellenischen Heiligtümer, im Wesentlichen aber doch als die Bedroher ihrer staatlichen Freiheit. Im Uebrigen traten die Hellenen fremden Völkern mit ihrer friedlichen Umbildungsarbeit nahe und wirkten vorbildlich auf sie, was freilich nicht ausschloss, dass sie sie als Barbaren ansahen und sie auch nach Bedürfnis zu Sclaven machten.

Auch die Gründung und Ausbreitung des römischen Reiches, dieses bewunderungswürdigen Werkes menschlicher Ueberlegenheit und menschenumbildender Gestaltungskraft, ist nicht aus dem Antrieb hervorgegangen, anderen Völkern in Bezug auf die Fassung des Gottesgedankens und seine äußere Ausprägung entgegen zu treten. Zunächst hatten sich die Römer der Angriffe neidischer Nachbarn zu erwehren und auf ihre Sicherheit Bedacht zu nehmen. Die außerordentlich günstige Lage Roms erregte den Neid der Nachbarn. Das in den dadurch hervorgerufenen Kämpfen geweckte Gefühl der Ueberlegenheit reizte dazu, diese sich auch zu Nutze zu machen. Dies und das sehr hausbackene Bedürfnis, den besitzlosen Leuten Ackerbesitz zu verschaffen, machte die Römer zu Eroberern. Sie eroberten Italien, das brachte sie in Kampf auf Leben und Tod mit den Puniern, die sich in ihrem Handel durch sie beeinträchtigt und noch weiter bedroht sahen. Sie bestanden glücklich den Kampf um Sein oder Nichtsein und wurden dann durch den Gang der Dinge und die mannigfachsten Verwicklungen von einem Kampf zum andern, von einer Eroberung zur andern geführt.

Aber wenn auch das römische Reich nicht aus Kämpfen hervorgegangen ist, die der Gottesverehrung wegen unternommen worden wären, so waren die Römer doch in den Zeiten ihrer besten Kraftentfaltung ein gottesfürchtiges Volk, und so sehr auch in ihrer Gottesverehrung Aeußerlichkeiten sich besonders geltend machten, so schöpften sie doch aus ihrer tiefen Gottesfurcht eine große sittliche Kraft, die sie tüchtig machte, dass sie allen Völkern,

mit denen sie in Kampf gerieten, wenigstens zuletzt überlegen waren Und das blieben sie selbst dann noch, als Gottesfurcht und Sittlichkeit auch bei ihnen in Verfall gerieten.

Wenn es nun gerade ein so tüchtiges Volk ist, wie die Römer, das seine Tüchtigkeit seiner Gottesfurcht selbst bis in die Zeiten des Verfalls derselben verdankt, so ist das eben von höchster Bedeutung für die Würdigung des Gottesgedankens.

Er erweist sich darin als eine Lebensmacht von ausschlaggebender Wirkung. Es steht damit auch ganz im Einklange, dass bei den am meisten zurückgebliebenen Völkern auch die roheste Fassung des Gottesgedankens sich findet. Hier hat der Gottesgedanke sogar eine sehr große Macht. Die Unbeholfenheit im Denken ist keineswegs mit Stumpfheit in Bezug auf den Gottesgedanken verbunden. Im Gegenteil, je weniger der Gottesgedanke in diesen Völkern eine ihre geistige Entfaltung befruchtende Wirkung ausgeübt hat, je unentwickelter ihr Denken geblieben, und je unvollkommener die Fassung des Gottesgedankens ausgefallen ist, desto mehr ist der Gottesgedanke bei ihnen zu einer sie beängstigenden und quälenden Lebensmacht geworden.

Es ist unter diesen Umständen auch ganz natürlich, dass Völkerkundige heutzutage gar kein Bedenken tragen den Satz auszusprechen, dass gerade bei den Naturvölkern die Macht des Gottesgedankens am stärksten sei. Diese Völkerkundigen denken gar nicht daran, anzunehmen, es könne Menschen ohne jeden Gottesgedanken irgendwo auf der Erde geben oder gegeben haben.

Soll nun der Gottesgedanke, der sich als eine Lebensmacht allerersten Ranges in der Geschichte erwiesen hat, richtig gewürdigt werden, so darf man ihn nicht entstellen. Man muss ihn vielmehr als das ins Auge fassen, was er nach Ausweis der Geschichte wirklich ist. Er schließt als Lebensmacht die Gewissheit von seiner

Wahrheit in sich, und gerade die Gewissheit von seiner Wahrheit gilt es mit zu begreifen und zu erklären. Dass man ihn einfach für eine Ausgeburt der sogenannten und sehr zweifelhaften Phantasie erklärt und annimmt, dass die Völker ihren eigenen Gebilden Wahrheit zugeschrieben haben, wie ja mancher sogar seine Lügen schließlich selbst zu glauben anfangen könne, damit wird nimmermehr begreiflich gemacht, dass der Gottesgedanke sich als eine so gewaltige Lebensmacht erwiesen hat. Jedenfalls aber hat derjenige, der den Gottesgedanken als etwas rein Ausgesonnenes, und die Gewissheit von seiner Wahrheit als eine Selbsttäuschung hinstellen will, die Pflicht, dafür einen schlagenden Nachweis zu geben oder doch wenigstens zu versuchen. Geschieht das nicht, wird die Sache mit jener Behauptung als erledigt angesehen, so läuft das auf nichts Anderes hinaus, als auf eine zweifelsüchtige Zerstörung eines Gegenstandes der Prüfung.

Die Lebensmacht, als welche der Gottesgedanke anzusehen ist, hat sich auch in der sittlich erziehenden Kraft bewiesen, was bei Erwähnung der Römer schon zur Sprache kam, hier aber noch unter Erinnerung an einen Ausspruch Oscar Peschels mit Bezug auf die Menschheit überhaupt noch besonders betont werden mag. Oscar Peschel bemerkt (Völkerkunde S. 257): „Wird der Wert einer Religion einzig nach ihren Leistungen als Erziehungsmittel abgeschätzt, so kann auch der Dienst der Naturkräfte die menschliche Gesellschaft auf höhere Stufe heben.“ Das kann er offenbar doch nur darum, weil selbst der Dienst der Naturkräfte in dem Falle, wo er erziehend wirkt, doch eine Fassung des eine Lebensmacht ausmachenden Gottesgedankens ist.

Da sich nun aber diese Lebensmacht in der Geschichte der Menschheit geradezu als als eine Grundbedingung der geschichtlichen Entwicklung erwiesen hat, so zwingt das unabweislich die Frage auf, ob der Gottesgedanke nicht

der Grundantrieb aller menschlichen Geistesentwicklung ist, und ob nicht die Klarstellung dieses Sachverhaltes der Schlüssel zu allem Verständnis vom Menschen ist.

Freilich muss, wenn dies in Betracht gezogen wird, der Gottesgedanke in Bezug auf seinen allerersten Ursprung ins Auge gefasst werden, und da kann er eben doch noch nicht das sein, was er als gedankenklarer Antrieb in der Geschichte der Völker war, nämlich ein in einer bestimmten Fassung auftretender Gedanke. Es wird sich daher empfehlen, ihn, wenn er als Grundantrieb aller menschlichen Geistesentwicklung angesehen werden soll, nur erst als Gottesahnung zu bezeichnen. Dadurch wird das Missverständnis vermieden, als sollte etwa der Gottesgedanke als der allererste aller begrifflich ausgeprägten Gedanken hingestellt werden.

Im Falle, dass sich herausstellt, dass die Gottesahnung der Uranfang aller menschlichen Entwicklung ist, so ist damit gegeben, dass sie die Urgewissheit ist, welche die Grundlage aller Gewissheit der Wahrheit bildet.

Das schließt ja natürlich nicht aus, dass der einzelne Mensch, nachdem er den ihm in der Jugend in bestimmter Fassung dargebotenen Gottesgedanken angenommen hat, später an ihm irre wird und, statt eine förderliche Läuterung zu versuchen, zu einer zweifelsüchtigen Zersetzung gelangt. Da kann das Missbehagen an der überlieferten Form des Gottesgedankens sehr wol eine Wirkung der Lebensmacht sein, die jeder Fassung des Gottesgedankens zu Grunde liegt, und die Zweifelsucht kann in einem entgegengesetzten Mangel des Erkennens liegen, wie ein solcher bei den Naturvölkern festgestellt wurde, die aus Mangel an Verstandesschärfe nicht im Stande waren, eine andere Fassung des Gottesgedankens zu finden, als eine solche, die aus der ihm zu Grunde liegenden Lebensmacht eine quälende und beängstigende machte. Der entgegengesetzte Erkenntnismangel kann darauf beruhen, dass eine übermäßig ins Kraut geschossene Verstandesschärfe der

Aufgabe nicht gewachsen gewesen ist, dem aus der Tiefe stammenden Antriebe zur Läuterung der überlieferten Fassung des Gottesgedankens zu entsprechen, und so statt zu einer Umbildung zu einer zweifelsüchtigen Zersetzung desselben gelangt ist.

Will man dem Gottesgedanken auf den Grund gehen, so muss man dabei sehr umsichtig verfahren. Wenn ihn Oscar Peschel auf ein „Kausalitätsbedürfnis" zurückführt, so fragt es sich sehr, ob dieses Bedürfnis nicht die Gottesahnung selbst ist. Wer bürgt dafür, ob die Menschen jemals ein „Kausalitätsbedürfnis" hätten haben können, wenn nicht in Folge der Gottesahnung! Wer bürgt also dafür, ob nicht die Bezeichnung „Kausalitätsbedürfnis" nur ein anderer Name für die Gottesahnung ist!

Noch weniger soll man eine Phantasie in des Wortes verwegenster Bedeutung ins Gefecht führen, um den Gottesgedanken zu erklären. An sich ist das Wort Phantasie sehr berechtigt, und wenn man sich durch Frohschammers Buch über die „Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses" auch nur anregen lässt, über die landläufige Bedeutung des Wortes hinauszudenken und der dadurch bezeichneten Leistungsfähigkeit nachzudenken, so ist das sehr berechtigt. Aber man braucht das Wort Phantasie wirklich sehr verwegen, wenn man es in der ganz landläufigen Bedeutung ohne alle Prüfung aufrafft und nun meint, den Gottesgedanken damit im Handumdrehen klar machen zu können.

Die melkenden Götter bei den Indogermanen.

Von Director W. Schwartz.

Der Ursprung und die Art der mythischen Vorstellungen hat, insofern sie sich an Naturanschauungen anlehnen, wie nicht oft genug hervorgehoben werden kann, für unsere heutige Denkungsart zunächst meist etwas Fremdartiges, ja oft Barockes. Viele Bilder, unter denen die Erscheinungen gefasst werden, bestehen schon einfach nicht vor einem ästhetisch gebildeteren Geschmack, aber in dem Grandiosen der Conception liegt auch in diesem Falle immerhin etwas Fesselndes. Die Phantasie des Naturmenschen knüpfte eben bei dieser oder jener wunderbaren Erscheinung, welche nicht in seiner Machtsphäre lag und die er nicht begriff, einfach an diese oder jene Analogie, welche er in dem ihn umgebenden und für ihn fassbaren Leben vorfand, so roh sie auch war, mit der vollen Kraft der Natürlichkeit und Phantasie an. Und die sich so entwickelnde Metapher war ihm nicht bloß eine sprachliche Bezeichnung, sondern ein Glaubenselement der realsten Art, welches je nach Umständen weiter von ihm ausgebaut wurde, bis eine andere Anschauung die erste Vorstellung verdrängte und neue Bilder an die Erscheinung knüpfte, indem sie andere Momente derselben ins Auge fasste oder von anderen Voraussetzungen ausging.

Wenn der Naturmensch die Sterne mit leuchtenden Insekten, die dort oben schwärmten oder mit glänzenden Früchten, die in reicher Fülle von einem sonst unsichtbaren Baum herabhingen, verglich, so waren ihm dies Realitäten. Und die Vorstellung von „goldigen Bienen“, die den Mond wie einen großen Stock umkreisten,[1] oder von einem gewaltigen zauberhaften Apfel- oder Feigen-

---

[1] S. meine „Praehistorisch-anthropologischen Studien“. Berlin 1884. S. 158. „Poet. Naturanschauungen“. 1864. I. S. 63. 65 ff.

baum, der das All erfülle und dessen goldige Früchte dort oben Jahr aus Jahr ein reiften,[1] lagerte sich in mythischen Bildern ab, bis andere Ideen an die Stelle traten, man sich z. B., wie Heyse sagt, in den Sternen von unzählbaren Augen des Firmaments angefunkelt wähnte, deren Winzigkeit dem riesenhaften Sonnen- und Mondauge gegenüber dann auf zahllose zwerghafte Wesen dort oben schließen ließ.[2] In ähnlicher Weise umspannte die Phantasie alle wunderbaren Erscheinungen des All, namentlich den bunten Wechsel im Treiben von Wind und Wolken in allen Phasen bis zu den grandiosen Bildern, welche das Gewitter in der Entfaltung aller seiner Schrecknisse bot, überall in einzelnen Momenten mit analogen irdischen Vorstellungen einsetzend. Aber eine Art System kam in dies Chaos erst, als das Leben der Menschen sich selbst zu gliedern und in einer gewissen Continuität zu entfalten anfing. Die Naturanschauung und Mythenbildung ging gleichsam dem sich mannigfacher gestaltenden Leben nach, immer neue Schichten von Bildern so anhäufend. Der Jäger, der Hirt, der Ackersmann fasste die Himmelserscheinungen von ganz verschiedenen Standpunkten aus auf. Sah der erstere z. B. in dem dahinjagenden Gewitter eine wilde Jagd dahin tosen, vernahm er im Sturm das Heulen von Hunden, erblickte er im Regenbogen den Bogen des gewaltigen Jägers, dessen Pfeile im leuchtenden Blitz durch die Wolken flogen,[3] so dachte der Fischer, wenn in der

[1] Poetische Naturan. 1864. I, p. 53. Indogerm. Volksglaube, 1885. S. 3, 8, 15. Die Vorstellung eines himmlischen Feigenbaums reflectiert noch in der Offenbarung Johannis 6, 13, wenn es bei dem Bilde eines Weltuntergangs heißt: „Und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, gleichwie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er vom großen Winde bewegt wird.“ Eine Sternschnuppe war gleichsam eine fallende Frucht.

[2] Ursprung der Mythologie 1860. S. 18.

[3] Heutiger Volksglaube. II. Aufl. 1862. Ueber den Bogen des himmlischen Jägers Rudra, Apollo und Wodan s. Urspr. d. Myth., S. 102 f. Kuhn, „Der Schuss des wilden Jägers auf den Sonnenhirsch“

Wasserwelt, die dort oben sich plötzlich auftat, der Blitz hin und her fuhr, an einen zauberhaften, leuchtenden Fisch, der hin und her schoss, wie ein Hecht (oder Delphin), dem der Fang galt, weil er des Himmels Feuer, das in der Gewitternacht verschwunden zu sein schien, verschluckt habe. Dem Hirten weckten die vom Winde getriebenen Wolken die Vorstellung einer himmlischen Herde, und wenn der Donner zu brüllen begann, dann waren es Rinderherden zauberhafter Art, während der Ackersmann bei den am Horizont herumziehenden Wolken und in den Furchen, die der Blitz zog, an ein wunderbares Pflügen dort oben dachte und, falls er die Vorstellung mit den brüllenden Rindern verknüpfte, feuerschnaubende Stiere das Himmelsfeld durchpflügend wähnte.

Entstanden so Geschlecht auf Geschlecht Mythenschichten immer neuer Art in den einzelnen Stamm- und Volksgruppen, in denen die Menschen sich zusammenfanden, so blieben die alten Vorstellungen in der Tradition haften und gaben in der mannigfachsten Verknüpfung des Alten und Neuen ein Substrat für das, was sich dann in Form von Sage oder Märchen oder in religionsartigen Vorstellungen oder in einer historisch immer selbständiger werdenden Gestaltung daran knüpfte.

So hat jedes mythische Bild, jeder mythische Glaube seine eigene Geschichte. Er entsteht aus primitiven Vorstellungen, bildet sich aus, je mehr er Momente in den Kreis seiner Betrachtung aufnimmt und phantasievoll verwertet. Allmählich aber stirbt er, von anderen Elementen verdrängt, als Glaubenssphäre ab, zieht immer engere Kreise und wenn er nicht ganz untergeht, bleibt er nur noch an diesem oder jenem irdischen Moment haften.

---

in der Zeitschr. f. Deutsche Philologie v. Zacher und Höpfner. 1868. S. 100. Elard Meyer. Indogerm. Mythen. 1883. I. S. 159.

[1] Ueber die Belege hierzu s. Urspr. d. Myth. und Poet. Naturan. II.

In dieser Weise hat die Vorstellung einer wilden Jagd im Gewitter, die so viele mythische Bilder und eine Menge von Göttergestalten bei den Indogermanen gezeitigt hat, in Deutschland sich noch bis auf den heutigen Tag für das nächtliche Treiben des Sturmes in waldreicher Gegend erhalten. Die Bezeichnung Hexenschuss ist noch ein Ueberrest von dem alten Glauben, dass die in Wind und Wolken angeblich ihr Wesen treibenden Geister nicht bloß das Wetter und besonders das Gewitter machten, sondern auch im Blitz auf Mensch und Vieh ihre lähmenden Geschosse entsandten, so dass schließlich jede plötzliche Lähmung von ihnen unsichtbar ausgegangen zu sein schien. Ebenso ist es ein Ueberrest einer alten reich entwickelten und verzweigten Glaubensschicht, der noch an immer widerkehrenden Traumzuständen der Menschen haften geblieben ist, wenn man vom Alp- oder Mahrtendrücken redet und in ländlichen primitiven Kreisen noch immer den Glauben eines solchen Druckes als von irgend einem gespensterhaften Wesen ausgehend festhält. Der über ganz Europa verbreitete Glaube endlich, dass wenn ein Sturm sich erhebe, „sich einer aufgehängt habe“, ist noch ein Ueberbleibsel von der primitiven Combination der Urzeit, dass einer am Himmel aufgehängten Windwolke der Sturm folge, einer Vorstellung, die in weiterem Ausbau der betreffenden Elemente einst den verschiedensten Mythen den Ursprung gab, unter denen der am Himmelsbaum hängende und im Sturm seine Lieder singende Odhin, der noch geradezu der Hängegott hieß, eine der charakteristischsten ist (Poet. Naturan. II. 39. vergl. meine Abhandlung über Hexenversammlungen u. dgl. in dieser Zeitschrift v. J. 1888. S. 412 f.)

So geht auch die Vorstellnng von dem Zauber, den Hexen beim Melken und der Butterbereitung angeblich ausüben, in die Urzeit zurück, wenngleich die Entwicklung des Hexenglaubens, dass nämlich auch Menschen die betreffenden Zaubereien treiben sollten, ihm mit der Zeit ein anderes Colorit gegeben, damit aber auch eben bewirkt

hat, dass er, wenn gleich in dieser verkümmerten Form, sich immer noch in voller Ausdehnung erhalten hat.

Die eigentümlichen Verhältnisse nämlich, die bei der Gewinnung von Milch und Butter hervortreten und in isolierten Kreisen den einfachen Menschen, besonders den Frauen, oft noch ebenso überraschend und unbegreiflich sind, wie einst den Menschen in den Urzeiten, haben bewirkt, dass das Absterben des sich daran knüpfenden alten Glaubens nur eben mehr in den Kulturkreisen sich vollzogen hat, sonst aber derselbe noch in voller Breite in Deutschland, Oesterreich und in der Schweiz auf dem Lande vegetiert und unter Umständen sich auch noch zuweilen unangenehm in allerhand Volksausbrüchen bei angeblich geübter Zauberei in Bezug auf Gewinnung von Milch und Butter geltend macht.

Beide Momente aber, ein zauberhaftes Melken wie Buttern, hängen mit einer weit verzweigten, an die Rindviehzucht sich anschließenden mythischen Schicht zusammen, die einst ein indogermanischer Volksglaube war und in diesen einfachen Formen namentlich noch in Deutschland zum Teil fortlebt, bei unsern arischen Vettern aber in ihrer Sonderentwicklung eine systematische, rituale Ausführung der eigentümlichsten Art unter den Händen ihrer Priester erfahren hat, infolge deren das Rind überhaupt zu einem heiligen Objekt geworden ist.

Der Anknüpfungspunkt für die betr. mythischen Anschauungen war, wie oben schon angedeutet, die Auffassung der brüllenden Gewitterwolken als himmlischer Rinder bald vom Standpunkt der Vielheit, bald von dem der Einheit aus.

In einer gewissen Menge treten die himmlischen Rinder in indischen Mythen von Indra, wie in den griechischen vom Hermes, Herakles und Odysseus auf, indem an beiden Stellen das Verschwinden und Widererscheinen derselben als Raub bezw. Widergewinnung gedacht wird, bei den Griechen aber nur das Faktum, natürlich in den verschie-

denen Spielarten der Sage, verschieden ausgeführt erscheint, während bei den Indern die Vorstellung eines besonderen mit den Kühen verbundenen Segens hervortritt, indem sie namentlich beim Regen gemolken zu werden schienen.

In einheitlichem, den ganzen Himmel umfassendem Bilde erscheint so bald als der himmlische Stier Indra selbst, in Parallele zu dem irischen Elfstier, der aus den (himmlischen) Wassern hervorkommt, bald, indem man die herabhängenden Wolken als Euter fasste, eine in mythischer Hinsicht mannigfach bedeutsame Kuh von gewaltiger Dimension, so dass z. B. an ihr, wie auch sonst vom mythischen Standpunkt aus die Welt nach dem Gewitter verjüngt oder wiedergeboren zu sein schien, die Sage von der Weltschöpfung oder steten Erneuerung sich an eine zauberhafte Kuh schloss. [1]

An die Euter dieser himmlischen Kuh [2] (oder Kühe) knüpfte sich nun die Vorstellung des Melkens derselben, wobei der Inder meist an den Regen dachte. Die Hauptstelle, von der man bisher ausging, findet sich im Rigveda XXXIII. 10, die man nach Rosen übersetzte: fulmine coruscante e nubis caligine aquas manantes mulsit (sc. Indra). Daran schlossen sich die mythologischen Entwicklungen der betr. Mythen von Seiten Kuhns, Mannhardts, Grözingers, Landsteiners u. A. Neuerdings hat man die Stelle anders gefasst und namentlich die Vorstellung des Melkens aus derselben ganz herauszubringen gesucht, wenngleich zu dem Indra, der den Beinamen „der Kuhhirt“ führt, die Sage selbst passen würde. Bei diesem zweifelhaften Charakter bleibt das erwähnte Citat besser aber zunächst

---

[1] In der nordgermanischen Mythe ist es die Kuh Audhumla, wie auch in der persischen Kosmogonie der Stier eines der ersten unter den geschaffenen Wesen ist. Ueber die Wiederbelebung der himmlischen Kuh nach indischer wie deutscher Sage siehe weiter unten.

[2] Ueber die angebliche Eutergestalt von Wetterwolken siehe Laistner, Nebelsagen. 1879. S. 280. 289. 297.

beiseite, zumal das vorhandene andere Material die Vorstellung selbst doch klar legen dürfte.

Für das Melken der schweren, wie Euter herabhängenden Gewitterwolken, wodurch sie eben dann ihre Fülle zu verlieren schienen, so dass der Regen, nebenbei bemerkt, nur ein irdisches Accidens ist, während das Melken für die Himmlischen eine besondere Bedeutung haben konnte, hatte ich, um die Anschauung überhaupt anzubahnen, s. Z. in den Poet. Naturansch. I. S. 38 nach Rochholz eine Stelle aus Hebel angeführt, wo dieser beim Heranziehen schwerer Gewitterwolken Bütten und Zuber aufzustellen und die Wolken in dieselben zu melken heißt. Der Punkt, an dem die Anschauung einsetzte, war aber noch nicht klar gelegt. Erst eine Stelle aus Alxingers Doolin, welche mir Pröhle vor einiger Zeit mitteilte, verhalf dazu.[1] Sie ist voller mythischer Uranschauungen und entwickelt speciell das Melken in drastischer Weise.

Wo in Ellipsen (heißt es VI, 59) sich die Wandersterne drehen,
Hat Gott den weiten Raum mit seinem Hauch erfüllet,
Der Aether heißt; dem Erdball näher brüllet
Der Donner, schlängelt sich der Blitzstrahl, Winde wehen.
In diesen Gegenden schwebt auch das Heer der Wolken,
Leicht wandelbar, gemalet Grau in Grau.
Aus denen Regen troff und Tau,
Als Gottes Finger sie gemolken.

Das Bild, welches dem Dichter bei dem Melken „mit dem Finger" vorschwebte, ist deutlich. Es ist direkt die Manipulation des Drückens, Streichens, was überhaupt die Grundbedeutung des Wortes melken, = dem griechischen *ἀμέλγειν*, lat. mulcere ist, das zur Entleerung der Wolke angewandt gedacht wurde, wie es auch beim Euter der Kuh zur Anwendung kommt. Mir fiel dabei gleich eine Szene ein, wo eine ähnliche nur anders anknüpfende An-

[1] Vgl. Pröhle in Kürschners Deutscher National-Litteratur Bd. 57.

schauung mir einmal aus halbvolkstümlichen Kreisen noch in den letzten Jahren entgegentrat. Bei einer Wanderung sprach ich mit einem Bahnwärter, dessen Haus ich gerade kreuzte, vom Wetter, da der Himmel voll dicker Wolken hing. „Ja," meinte er humoristisch, indem er nach seiner halbstädtischen Bildung die dicken Wolken mit Schwämmen verglich, die mit Wasser getränkt. „Da hängen viele Schwämme, wenn die Einer ausdrückt, giebt es viel Regen." Was hier in anderer Weise reproduciert wird, dies Ausdrücken der Wolken, erinnert nun an ein Bild von einer angeblichen entsprechenden Thätigkeit des Südwindes bei Ovid. Wie der griechisch-römische Zeus sonst die Aegis, d. h. die Donnerwolke, mit der Rechten schüttelt (quatit), dass Feuer und Regen herausfährt, so gebraucht Ovid an der betr. Stelle das Wort premere, was er auch direkt vom Melken des Euters anwendet. Entsprechend dem ubera plena premere Fast. IV. 769, heißt es Metam, I, p. 268 f. vom Notus:

> Utque manu late pendentia nubila pressit,
> Fit fragor, inclusi funduntur ab aethere nimbi.

Der Akt, um den es sich handelt und woran die Anschauung einsetzt, tritt hier entsprechend den obigen Bildern deutlich hervor. Wie man weiter dann die Vorstellung direkt des Melkens in Beziehung auf die himmlischen oder die irdischen Verhältnisse fasste, ist eine andere Sache, ebenso wie, dass man bei rationalistischer Deutung an die Regenwasser dachte, erklärlich ist.

Zunächst ist aber nach Allem die Vorstellung des Melkens der Wolken als himmlischer Euter von Seiten der Winde erklärt. Ob hiernach die aus dem Rigveda erwähnte Stelle, die sich in der Anschauung fast ganz zu der Ovidischen stellt, künftighin im Sinne Rosens oder der neueren Erklärer gedeutet wird, ist für den betreffenden allgemeinen mythischen Glauben gleichgiltiger. Das oben entwickelte Bild aber und der daran sich knüpfende

Volksglaube wird hinlänglich auch auf indischem Boden bestätigt, wenn die Sage von einem entsprechenden Melken der Wolken, resp. der Gewitterwolken, als Kuh gefasst, von Seiten der Windgeister, der Ghandarven oder der Maruts berichtet. Hierher gehört zunächst ein Citat Paninis, welches Elard Meyer (Indogerm. Mythen, Berlin 1883, S. 32. 148.) schon in seiner Bedeutung hervorgehoben hat, in welchem Panini die Ghandarven die Apsaras (d. h. die Wolken) melken lässt. Aehnlich heißt es nun im Rigveda 1, 64, 5 von den Maruts, dass sie die himmlischen Euter (nämlich die Wolken) wie mir Herr Prof. Weber freundlichst bestätigt, melken, mulgent (nubes) ubera (quasi coelestia), wozu sich dann 2, 24, 10 stellt, wenn es von ihnen heißt, dass sie die Euter der bunten Kuh (ihrer Mutter *Priçnî*) d. h. der Wetterwolke, die ja auch die Gemahlin des Sturmes- und Regenbogengottes Rudra ist, gemolken haben.[1]

Bewegt sich hier das Melken noch in dem Naturelement, aus dem die Anschauung hervorgegangen ist, so ist es bei den deutschen Windgeistern, den Hexen, die ursprünglich Wolkendämonen waren wie die indischen Ghandarven, Maruts und Ribhus, zu welchen letztern sich auch schon sprachlich die den Hexen verwandten Elben stellen, in der Form überhaupt eines zauberhaften Melkens haften geblieben, indem das schon oben erwähnte Uebergehen und Anknüpfen des betreffenden Glaubens an irdische Verhältnisse und das Uebertragen der Zauberei auf Menschen eine Verallgemeinerung der Vorstellung auch in Hinsicht auf die Art und den Zweck des Melkens nach sich zog.[2]

Mannhardt hat in den ersten Capiteln seiner „Germanischen Mythen“ eine Fülle von Material in Betreff dieses zauberhaften Melkens der Hexen (der Molkentöverschen,

---

[1] Elard Meyer. Indogerm. Mythen I. 147.

[2] An die Stelle der Hexen treten in Dänemark in dieser Hinsicht die Alraune, bei den Inselschweden der Skratz, auf den Faröer die Draugar u. s. w. Mannhardt, Germ. Mythen. S. 53.

der Milchdiebe) beigebracht, welches nun erst ein richtiges Relief erhält. Da er nämlich den Thor in dieser Hinsicht mit Indra identificiren wollte, was ihm nicht ganz gelungen ist, fand er namentlich in den sagenhaften Zügen, dass die Hexen aus einem Axthelm u. dergl. melken sollten oder mit einem Donnerkeil die Kuh bestrichen werden müsse, um reichlich Milch zu geben, Bezüge auf die entsprechenden Geräte in den Händen des Thor und wollte daraus dasselbe, was vom Melken des Indra angeblich berichtet wird, auch auf Thor übertragen. Wenn ihm das aber nicht gelungen zu erhärten, so erinnert doch Alles, was er in Betreff des Melkens der Hexen berichtet, dass sie z. B. auch aus Lappen, Stricken u. dergl. zu melken verständen, an das Wolken- und Blitzterrain, aus dem die Windgeister zu melken schienen, nur das eben nach den Wandlungen des Hexenglaubens, nicht die himmlische, sondern des Nachbars Kuh es ist, von dem die Hexe so die Milch zieht.[1] Wenn der noch fortlebende Glaube aber sich so als eine Abschwächung einer alten mythischen Vorstellung erklärt so ist die Sache psychologisch auch deshalb noch besonders interessant, weil in Wirklichkeit nie etwas Aehnliches geübt sein kann, sondern sich nur die Tradition von solchen Manipulationen so die Jahrtausende hindurch auch hierin erhalten hat.

Bestätigt wird übrigens diese Auffassung noch dadurch, dass auch nach indischer wie deutscher Sage die angezogene Parallele der irdischen Kühe zu den himmlischen sich noch in den mannigfachsten anderen Beziehungen bekundet. Kuhn hat eine Menge von Beispielen beigebracht, aus denen hervorgeht, dass, wie man z. B. meinte, die himmlischen Wolkenkühe würden im Gewitter bei ihrem Austreiben an der Bühne des Himmels im Blitz mit Ruten gepeitscht, um die Fruchtbarkeit ihrer Euter zu mehren, — erschie-

[1] Schon Burchardt von Worms († 1024) erwähnt dies. Grimm, Myth. 1837. Anh. XXXVIII.

nen doch dann die Euter d. h. die betreffenden Wolken am vollsten, — auch dem entsprechend in der gewöhnlichen Mimesis des himmlischen Vorgangs, man die irdischen Kühe, um denselben Zweck zu erzielen, bei den Indern mit den Zweigen des Çamî, bei den Deutschen mit denen des Vogelbeerbaumes peitschte, dessen federartige Blätter auch noch wider in besonderer Weise an das himmlische Terrain, nämlich an die Wolkenbildungen der sog. Federwolken, erinnerten.[1] Ebenso ist nicht bloß die Wolkenkuh Audhumla es, von der dann die (Neu-)Schöpfung der Welt im Gewitter mit ausgeht, sondern indische wie deutsche Sagen berühren sich auch in dem Mythos, dass die Kuh, nachdem sie getödtet, immer wider aus der Haut (und den Knochen) gelegentlich durch Rutenpeitschen lebendig gemacht werden könne. Es ist dies ein Glaube, der die Entwicklung des Gewitters von dem Standpunkt aus gleichsam reproducirt, dass, nachdem „zuerst“ die Wolkenhaut und die (Knochen-)Blitze sichtbar werden,[2]) „plötzlich“ im „brüllenden“ Donner „die Kuh“ wider aufgelebt erscheint, und das Melken beginnt. Mannhardt hat die hierherschlagenden Sagen von dem Widerbelebt werden der himmlischen Kuh durch die Ribhus in Indien, durch das Nachtvolk und die Elbe in Deutschland schon in so eingehender Weise behandelt, dass ich nur darauf hinzuweisen brauche, zumal das ähnliche Widerbelebtwerden der Böcke durch Thor, das doch nur eine andere Spielart desselben Mythos ist, hinlänglich bekannt sein dürfte.

So hat sich in der indogermanischen Vorzeit eine ganze Schicht von mythischen Vorstellungen und Gebräuchen an die Rinderzucht angeschlossen, nur muss man die Analogien in der niedern Mythologie, in den primitivsten, an die Natur sich anlehnenden Anschauungen suchen. Denn wie das Leben der einzelnen Völker, ist auch die Entwicklung der

---

[1] Kuhn, Herabkunft des Feuers. 1886. 161. 170.

[2] Ueber die Vorstellung der Blitze als Knochen s. Prähistorisch-anthropologische Studien. 124. 133 ff.

mythischen Massen dann auseinander gegangen, zumal sie sich noch in den verschiedensten Volkskreisen, die lange noch in einer gewissen Abgeschlossenheit lebten, wider mannigfach individualisirte, bis aus den verschiedenen Schichten sich zuletzt ein mehr allgemeinerer Volksglaube abhob, der in seinen Göttergestalten gleichsam ein Pantheon aller vorhandenen Lokalculte war.[1]

Zur Legende von Robert dem Teufel.

Von Karl Borinski.

Der ganze Kreis dieser in mannichfacher Hinsicht für die Sagengeschichte interessanten Legenden hat neuerdings eine fleißige literarische Bearbeitung erfahren,[1] so dass es auf Grund derselben wol möglich ist, zu einem allgemeinen Urteil über ihre Bedeutung und ihren etwaigen mythologischen Wert zu gelangen. Da die bezüglichen Resultate des Verfassers manche Widersprüche enthalten und in Folge dessen auch herausfordern, so dürfte eine Nachprüfung derselben an dieser Stelle wol am Platze sein.

Die erste Andeutung der Legende findet sich in einer jener heiligen Anekdotensammlungen eines Mönchs aus dem 13. Jahrhundert, die für die geistliche Literatur dieses Jahrhunderts überhaupt charakteristisch scheinen. Der

---

[1] Ein Bild von der Phase des Heidentums, in der die Lokalkulte besonders hervortraten, erhält man, wenn man an die Verehrung der verschiedenen Heiligen in den einzelnen Gauen katholischer Länder denkt; was bald wieder in eine entsprechende, bunte Götterwelt ausarten würde, wenn nicht der Clerus die allgemeinen christlichen Vorstellungen festhielte.

[2] In Anschluss an eine kritische Ausgabe einer englischen Bearbeitung, der m. e. Romanze vom „Sir Gowther“ durch Karl Breul. Oppeln, Eugen Franck, 1886.

Aufzeichner ist Franzose und das eigentliche Heimatland der Legende ist Frankreich geblieben. Beteiligt sind im Wesentlichen bei ihrer Verbreitung nur die romanischen Nachbarländer mit Ausschluss von Italien. Von Deutschland nur die (romanischen) Niederlande. In die deutschen Volksbücher unseres Jahrhunderts ist diese specielle Legende erst auf gelehrtem Wege gekommen und verdankt ihre heutige Popularität bei uns lediglich Meyerbeers bekannter Oper (1831).

Der Charakter der Legende ist wie auch ihrer ersten Bearbeitungen ein rein geistlicher, ja kirchlicher. Reuige Bekehrung eines großen und zugleich gefährlichen Sünders ist das Motiv. Der letztere Umstand ist es zweifellos, der dieser „Conversio" Beliebtheit vor vielen ihresgleichen sicherte.

Dass bei ihren ausgeschmückten Bearbeitungen Motive der (historischen) Sage und Geschichte verwendet wurden, ist selbstverständlich. Diese einfache Sachlage jedoch hat K. Breul nicht zur Grundlage seiner Untersuchung gemacht. Weder die Erwägung des christlichen und historischen Elements noch des sagenhaften will er gelten lassen. Für ihn ist der Robert ein einheitliches mythologisches Factum, das er alsbald an den unausbleiblichen Lichtgott anzuknüpfen nicht verfehlt. Er erreicht das dadurch, dass er nach einem nicht sehr tiefgehenden Aperçu F. Liebrechts (Zur Volkskunde 106 f.) den Robert dem ausgedehnten Märchenkreise zuzählt, den R. Köhler (Eberts Jahrbuch VIII, 253 ff.) ausführlich behandelt hat. R. Köhler tut dies nicht; offenbar mit Grund.

Der Typus jener Märchen vom „Grindkopf" (wie ihn Köhler bezeichnet) oder vom „starken Hans" in Nöten (vergl. Grimmsche Märchen III, 258 ff.), wie man sie vielleicht charakteristischer taufen könnte, enthalten zunächst den geraden Gegensatz zur Robertsage. Es ist der Held im Narrenkleide (vergl. Chrestien-Wolframs junger Parzival), der Königssohn in Niedrigkeit oder der in allen Ge-

fahren unverwüstliche Wundersteinbesitzer, der bretonische Lanzelot, der Stammvater aller neueren Fortunate. Hier ist ein gutes Princip im Kampf mit bösen Mächten, die durch Wolken brechende Sonne. Robert aber zeigt in seinem Grundwesen ein entschieden böses Princip im trotzigen Kampf mit guten, hilfreichen Mächten. Er ist nicht in Not wie jene Helden, sondern er schafft Not, und zwar ohne jeden Grund. Er hat keines von den Attributen jener alten Sonnenhelden (Steinthal über die Simsonsage, Zeitschr. f. Völkerpsych. II, 136 ff.), selbst die Stärke tritt zurück vor der „Wildheit", ist höchstens übel angewendete Stärke mit dem Grundzug der Bosheit. Wo in ähnlichen Legenden die Bosheit fehlt, da fehlt bezeichnender Weise auch die Stärke, überhaupt jede auszeichnende Kraft, wie in einem Marienmirakel, welches Breul S. 210 mitteilt, und ähnlichen Versionen, die er S. 124 in einen unberechtigten Zusammenhang bringt.

Das einzig Gemeinsame ist die Geburt. Die Geburt aber ist niemals das erste, das hauptsächliche in einer Heldensage. „Die Geburt," sagt Steinthal a. a. O. II, 145, „ist allemal das Letzte was die Sage ihrem Helden andichtet, nachdem sie mit seinem Wesen und Leben schon fertig ist: wie der Schriftsteller die Vorrede erst nach Vollendung des Buches schreibt." Grade hier wird dies recht deutlich. Diese Form der Geburt bildet in ihrem Kerne ein Legendenelement des Mittelalters für sich, das zu den verschiedenartigsten Compositionen hinzutritt. Es ist die Erzeugung durch den Teufel. Die Beziehung, in welcher dieselbe zu heidnischen Ueberlieferungen steht, (namentlich zu alten genealogischen; zu verweisen ist ganz besonders auf das Rigsmal der Edda), tritt hier sehr zurück vor den eigentümlich mittelalterlichen Teufelslegenden, deren Ursprung ja doch ganz wo anders zu suchen ist. Im Mittelpunkte steht hier die Anschauung von der Geburt des Antichrist, die in allen Teilen (der Teufel ist der Affe Gottes) auf eine Parodie der Heilslegende hinaus-

läuft. Im weiteren Umkreise ist hier mit den physiologischen Grundbedingungen zu rechnen, welche gerade dieser Seite des Teufelglaubens zu Grunde liegen (vergl. neuerdings den inhaltreichen Aufsatz von Kirchhoff, Beziehungen des Dämonen- und Hexenwesens zur deutschen Krankenpflege. Allg. Zeitschr. für Psychiatrie 44, 329 ff.). Extreme Formen des Temperaments (Melancholie, cholerische Heftigkeit) genügen hier bei Mutter und Kind, um zur Erklärung den Teufel herbeizuziehen. (Physisch missgeschaffene Kinder sind von vornherein „Wechselbälge des Teufels", an denen die Eltern „schwer zu tragen haben", vergl. Grimmsche deutsche Sagen Nr. 82, 83, wo sie den Eltern beim Tragen zu schwer und daher ins Wasser geworfen werden.) Incubus-Hallucinationen bei derartig krankhaft disponirten Müttern und Melancholie oder dergl. psychische Abnormitäten bei deren Söhnen sind eine völlig ausreichende Unterlage für die vielen Sagen, in denen Söhne, von ihren Müttern unterrichtet, dass sie vom Teufel erzeugt sind, entweder Wallfahrten antreten und (von Maria) gerettet werden (s. jetzt die reichen Zusammenstellungen von Marienlegenden durch A. Mussafia, Sitzungsberichte der Wiener Akademie z. B. 115, 56 oder z. B. Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen, Gött. 1854, Nr. 169) oder ein trauriges Ende nehmen (wie z. B. Maurer, Isländische Sagen der Gegenwart, Lpz. 1860, 192 f. 300, wo der Sohn zum Geistlichen bestimmt wird, ein sonst häufiger Zug, aber gerade in unsrer Verbindung, bei der man an alte Weihung denken könnte, ganz vereinzelt). Genährt wird diese Manie durch die Vorstellungen von Teufelskindern und Teufelsleben, mit denen die Predigt, zwar in übertragenem Sinne aber höchst detaillirt ausgeführt, wirtschaftet. Es ist noch einmal streng festzuhalten, dass diese Form der Geburtssagen nach Herkunft und Absicht verschieden ist von einer andren, die gleichfalls im Mittelalter sehr häufig ist, und die wir nicht anstehen als mythische Reste anzuerkennen. Das ist die

dunkle Geburt, die Erzeugung von ungewissem Vater bei hervorragenden Persönlichkeiten, die wir in komischer Herabziehung in den Anekdoten vom „Schneekind" widerfinden. Sie knüpft sich, so viel ich gefunden habe, niemals an Unglückskinder, sondern immer an Helden im obigen Sinne. Der Ursprung alles Großen ist ungewiss. Und nicht bloß auf große Helden und Zauberer (Alexander, Merlin) auch auf große Heilige wird dies ganz naiv angewandt. Man sieht hieraus, dass geistliche Umwandlung dieser Sagenform ins Teuflische, mit der so viel operirt wird, gar nicht im Interesse der Geistlichen gelegen hat. Bei letztren mag das Moment der Jungfräulichkeit der Mutter hinzutreten. „Audivimus," so erzählt Jocelin von der Mutter des heiligen Keutegern (bei Dunlop I, 214), „frequenter sumptis transfigiis puellarem pudicitiam expugnatam esse ipsamque defloratam corruptorem sui minime nosse. Potuit aliquid hujusmodi huic puellae accidisse." Diese Verkleidungen sind stets angenehmer Art (glänzende Ritter, wie in dem von Gaston Paris Romania VIII mitgeteilten lai de Tydorel), und für die Mutter ist der Vorgang unerwartet, überraschend. Bei der Teufelerzeugung aber kommt irgend eine Schuld der Eltern (Verwünschung, Uebertretung von Gelübden) hinzu. Schon äußerlich gehört jenes mehr dem frei erfundenen Märchen, dies der (im weitern Sinne) historischen Sage, Legende, Anekdote an.

Noch in der neuesten Geschichte haben wir einen merkwürdigen Fall, dass sich die Sage ganz in diesem Sinne an eine historische Persönlichkeit knüpft. Sie betrifft den Marschall von Luxembourg, den großen französischen General. Auch an Wallenstein hatte sie nicht übel Lust heranzutreten. Aber die historische Sage hat Launen, deren Ergründung hier sehr weit führen würde. Er steht mit dem Teufel im Bunde, ohne dass von einer Verschreibung die Rede wäre, wie bei Faust, mit dem ihn Volksbücher des vorigen Jahrhunderts (in der Hölle) zu-

sammenbringen. Die Sage ist deutsch. Es ist also der glückliche, feindliche Führer, der Schrecken des Volkes, von dessen wüsten Sitten das Volk vernimmt, um alsbald sein Dasein dem Teufel zuzuschreiben. Auch Robert ist ein wüster Großer, der Schrecken des Volkes. Er ist ungläubig, er vergeht sich gegen Nonnenklöster, gegen fromme Einsiedler. In der neueren Volkssage (Görres, Teutsche Volksbücher, 216, van den Bergh, de nederlandsche Volksroman 1837, S. 192 f.) erscheint er auch in dieser reducirten Form neben vielen andern Teufelskindern. Die Buße ist da auf kurze Zeit vor dem Tode beschränkt wie bei Faust, er wird schließlich vom Teufel zerschmettert, wie seine Genossen. Diese Version aber steht wie all diese neueren Sagenhelden bereits unter dem Einflusse des protestantischen Geistes, der für die Verworfenen keine Buße kennt. Der ursprüngliche Robert aber ist ein Sohn des Zeitalters, in dem die Kirche keinen höhern Ehrgeiz kennt als dem Teufel eine Seele zu entreißen (vergl. die scholastische Speculation darüber bei Roskoff, Geschichte des Teufels I, 224 f.). Hier knüpft sich an Robert eine kirchliche Conversio, die aus dem Räuber und Bösewicht einen großen Büßer und schließlich einen Helden der guten Sache, einen Streiter gegen die Ungläubigen macht. Diese Conversio, wie sie als die erste Fassung der Robertsage auftritt, ist für sie charakteristisch. Mirakel, in denen sie fehlt, zeigen auch im übrigen durchaus ihre Zusammenhangslosigkeit in Bezug auf unsere Sage. Solche Conversionen aber knüpfen sich, wenn auch übertreibend und ausschmückend, immer an historische Facta. Sie wurden von Rom aus ermuntert und förmlich vertrieben. Man ist also nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet, bei der in ihrer ersten dichterischen Fassung (in einem französischen Roman des 13. Jahrh.) schon ganz im historischen Lichte dargestellten Sage sich nach dem historischen Vorbild umzusehen.

Nisard, Littré, Uhland gehen von dieser Anschauung

aus, ohne einen Anhalt geben zu können. Nur soviel steht fest, dass auch sie die Persönlichkeit, welche noch heute in den Geschichtsbüchern als der historische Robert der Teufel angeführt wird, nämlich (nach der „histoire générale de Normandie“ von Gabriel Dumoulin 1631) einer der Normannenherzöge dieses Namens im 11. und 12. Jahrhundert (gewöhnlich Robert I. † 1035) nicht für das entsprechende Vorbild zu halten scheinen. Nicht was Breul dagegen (S. 108) anführt, „dass die zeitgenössischen Geschichtschreiber von beiden nichts besonders Schlechtes, sondern im Gegenteil viel Gutes zu berichten wissen,“ ist hierbei das Entscheidende — denn der Beiname „le Diable“ hat an sich gar nichts damit zu tun und könnte umgekehrt der Ausgangspunkt der Sage sein. Die Gründe sind vielmehr diese. Diese Herzöge stehen durchaus nicht in dem hellen historischen Licht, dessen ein historischer Charakter bedarf, um Mittelpunkt eines ausgebreiteten Sagenkreises zu werden. Der zweite steht überdies der Festsetzung der Sage zeitlich zu nahe. Ferner ist ja Robert in der Sage gar nicht Herzog von der Normandie. Er ist der Sohn eines Herzogs von der Normandie und verübt seine Heldentaten fern von diesem Lande am Kaiserhofe zu Rom, im Kampf mit den Sarazenen. Beide Gründe machen auch die augenblicklich ansprechende Annahme (von Le Héricher Hist. et gloss. du Normand, 1862, I, 177) des Wickings Rollo aus dem 9. Jahrhundert, der bekehrt die Tochter Karls des Einfältigen heiratet, unhalthar. Ja, wenn die Sage eine Localsage wäre. Aber sie ist nichts weniger als das. Die Localsage erschöpft sich sonst in Angabe und Ausschmückung von Oertlichkeiten. Beides ist dürftig in der Normandie und schmeckt nach Reisestaffage. Bei dem sonst aufmerksamen Etienne Pasquier (les recherches de la France) aus dem 16. Jahrhundert, einer für Sagenkunde durchaus nicht unempfänglichen Zeit (man sehe ihre Reiseschriftsteller) habe ich noch nichts bezügliches bei der Normandie erwähnt gefunden. Dies bestätigt den Charak-

ter der Sage als einer allgemein volksmäßigen Tradition, in der eben die Normandie nur eine Rolle spielt.

Bei dieser Sachlage ist es auffallend, dass keiner der genannten Forscher auf denjenigen mittelalterlichen Helden verfallen ist, der sich hier geradezu selbst als historischer Anknüpfungspunkt der Sage darbietet. Wer in Gibbons history (X, 146 ff.) die Charakteristik des berühmtesten und bedeutendsten jener normännischen Räuber list, deren Abenteurerleben mit einer Fürstenkrone endet, der wird in Robert Guiscard Zug für Zug die Bedingungen widerfinden, die bei unsrem Legendenkreis vorauszusetzen sind. Einem Räuber gleich taucht der spätere Beherscher Süditaliens daselbst auf. In den Bergen Calabriens wirbt er eine Bande aus Einheimischen, der Grundstamm des blindergebenen Heeres, das später Papst und Kaiser in Schach halten sollte. Seine Abkunft ist dunkel. Er ist Normanne, aber während ihn seine bewundernden Getreuen zum Sohne des Herzogs von der Normandie machen, erscheint der Sohn Tancreds von Hauteville seiner hochnäsigen Geschichtschreiberin Anna Comnena als Sohn eines Bauern. Noch in seinen ersten Heldentaten gegen Griechen und Einheimische ist der Held vom Räuber schwer zu unterscheiden. Klöster zu plündern und zu schänden, Pilger zu quälen, Kaufleute auf ihre Päcke hinzumartern, lag nicht außerhalb der Interessensphäre des genialen Feldherrn, des geriebenen Diplomaten, des „Achilles“ seines Sängers Wilhelm von Apulien. Aber ebenso berufen wie wegen seiner Gewalttätigkeit musste Robert „Schlaukopf“ alsbald durch seine außerordentlichen Gaben und seine dämonische Kühnheit werden. Es ist schade, dass dieser seltene Mann keine hervorragenderen Biographen gefunden hat, als den steifleinenen Dichter Wilhelm von Apulien und den mageren Chronisten Ganfred von Malaterra. Wir hätten sonst sicher noch mehr Einzelzüge aus diesem an großen und glänzenden Momenten reichen Leben. Aber in der Beschreibung seiner Heldentaten in der Schlacht

bei Civitella (bei Wilh. Script. IX. lib. II. v. 215—244) bricht selbst durch die kalten Verse des mechanischen Panegyricus ein Strahl der Sonne Homers.

„Schwert und Lanze führt er zugleich."

Dreimal mit dem Pferde stürzend haut er sich dreimal siegreich aus dem dichtesten Feindeshaufen. Noch Gibbon (Anm. 42 zu Cap. 56) knüpft an seinen Namen „Guiscard" phantastische Etymologien. (Die Normannen selbst erklärten es jedoch als Schlaukopf und es ist [vergl. Diez etym. Wörterb. 5 A. S. 608] nichts andres als eine rein lautliche Erweiterung des an. viskr.) Nun halte man zu dieser Seite — dem ersten Teile dieses ruhmgekrönten Banditenlebens seine spätere Entwicklung zum Fürsten und Herzog, zu den dunklen Anfängen des normännischen Pilgers mit dem Schwert in der Faust seine glänzende Vermählung mit einer italienischen Prinzessin, zu der Excommunication des Papstes über den frechen Räuber, den gottverfluchten Heiligenschänder, den Klagen und Verwünschungen des griechischen Kaisers seine spätere Unentbehrlichkeit für Papst und Kaiser. Nicht bloß dem unberatenen, allwärts bedrängten Nikolaus II., auch dem gewaltigen Gregor wurde er letzter Helfer, Retter in äußerster Gefahr. Den berühmten Entsatz Roms gegen Heinrich (bei Ganfred III, 33, Murat V, 586) nahm er als letzte Heldentat ins Grab. Die Gregorianische Erkenntlichkeit für solche Dienste wird nicht ausgeblieben sein. Sie diente stets in majorem ecclesiae gloriam. Hier könnte jene Conversio, von der oben die Rede war, eingesetzt und sich vermischt haben mit der Kunde des Lagers und des Volkes von dem wunderbaren Leben des gefürchteten und bewunderten normännischen Helden.

Wie die biographischen Hexameter seines Wilhelm von Apulien (vergl. Wilmanns Einleitung zu ihm in den Script.), so scheint auch das historische Factum seines Lebens im Mittelalter spurlos vorübergegangen zu sein,

falls man nicht diese unerlässlichen Spuren mit uns in der Robertsage widerfinden will. Die Version eines „Robert von Sicilien", wie sie in französischen und englischen Dichtungen vorliegt, würde alsdann an Bedeutung gewinnen. Auch hier ist der Grundzug die conversio eines stolzen Ungläubigen. Die auffallende Frömmigkeit, die der schlaue Robert später bei passenden, besonders gern bei auffallenden Begebenheiten zur Schau trug (s. Gibbon X, 151), bietet auch hierfür eine vortreffliche Unterlage. Das chronologische Verhältnis ist genau das der Bildung und Vorbereitung der Sage entsprechende. Es ist ferner zu beachten, in welcher Zeit und unter welchen Einflüssen wir sie grade bei unsrer Annahme sich gestalten sehen. Dies Zeitalter (12., 13. Jahrhundert) ist recht eigentlich als die Teufelsperiode zu bezeichnen. „Die Vorstellung vom Teufel mengt sich hier überall hinein" (Roskoff a. a. O. I, 335). Grade in solcher Zeit muss also die Ausgestaltung in dem Eingangs erörterten Sinne sich Zug für Zug belegen lassen. Man braucht dann zur Erklärung einer Sage von so spätem und willkürlichen Charakter keine mythologischen Experimente noch allzu specialisirte symbolische Deutungen. Zu den letztren möchten wir jedoch nicht die geistvollen Bemerkungen rechnen, die Éthelestan du Méril in seinem Aufsatze über unsre Legende (Études sur quelques points d'archéologie et d'histoire littéraire 1862, 272 ff.) niedergelegt hat.

In welchen Beziehungen auch in historischer Zeit die Anschauungsweisen der Völker bezw. ihre Wandlungen zur Sage stehen, ist an unsrem Beispiel im Einzelnen lehrreich durchgeführt. Uns kam es darauf an, den Grundstock dieser Legenden einmal klarer zu legen, als bei dem bunten Gemisch von Schösslingen extrem entgegengesetzter Bildungskreise, von altnordischen und romanischen, phantastischen und historischen Bestandteilen, die sich daran herumranken, bislang möglich schien. Zeit und Raum, die sich uns dabei für ihn ergaben, dürften ihre Gewähr in

sich selbst finden und zum mindesten geeignet sein jenes Gewirr durchsichtiger erscheinen zu lassen. Den Boden aber, auf dem es hervorsprießt, auf seine inneren Bestandteile zu untersuchen, die psychologischen und ästhetischen Bedingungen ausfindig zu machen, die dieser Gattung Nachtsagen ursprünglich zum Dasein verhelfen, scheint eine lohnende Aufgabe, an die uns der Weg vielleicht bald einmal zurückführt.

Beurteilungen.

Wilhelm Scherer, Poetik. Berlin, Weidmannsche Buchh. 1888.

Der Herausgeber dieses postumen Werkes, ein Schüler des Verfassers, Dr. Richard Meyer, beginnt seine Vorbemerkung mit folgenden Worten: „Die Poetik, die leider das letzte große Werk Scherers bleiben sollte, war in den letzten Jahren seine Lieblingsarbeit. Der älteste Entwurf ist von 1871 datirt; besonders aber seit Vollendung der Litteraturgeschichte stand der Plan, eine umfassende Lehre von der Dichtkunst auf breitester empirischer Grundlage aufzubauen, im Mittelpunkte seines Interesses. Im Sommer-Semester 1885 las er dann die „Poetik" als vierstündiges Privat-Colleg zum ersten und zugleich zum letzten Male. Er erstaunte selbst, wie er widerholt aussprach, über die geringe Mühe, die ihm die Vorbereitung machte; die Gedanken strömten ihm so leicht und in solcher Fülle zu, als habe er mit dieser Arbeit nur die Frucht langjähriger Anstrengungen abzupflücken". Kurz vor seinem Tode äußerte Scherer, „er habe, als er die Poetik vortrug, auf der Höhe seines Schaffens gestanden."

Es schien mir wichtig, diese Mitteilung des Herausgebers hier widerzugeben, da sie das Werk wesentlich charakterisirt; und nur um solche Charakterisirung des

Werkes und seines Verfassers (natürlich bloß von Seiten seiner wissenschaftlichen Tätigkeit) ist es uns hier zu tun. Zumal Lob oder Tadel spenden, wäre übel angebracht; aber auch um den Gegensatz zwischen mir und dem Verfasser in dem behandelten Punkte darzulegen, ist es mir nicht zu tun. Schließlich mag es sich der Leser selbst sagen, wie fern ich Scherer stehe — wissenschaftlich; denn, das darf ich wol hier ausdrücklich bemerken, wenn wir uns persönlich begegneten, was freilich nur selten geschah, so war es von beiden Seiten mit herzlicher Freude; und ich kannte Scherer schon, als er als Student in Berlin lebte.

Das erste was ich zu bemerken finde, ist die Tatsache schlechthin, dass Scherer es für nötig hielt, außer der deutschen Litteratur-Geschichte eine Poetik zu schreiben, die nicht bloß eine Poetik der deutschen Poesie sein sollte, sondern, wie empirisch auch immer, doch eine allgemeine Lehre der menschlichen Dichtung. Dies ist wichtig hervorzuheben, obwol es eine unausweichliche Folge dessen ist, was Scherer in der Widmung seines Werkes „Zur Geschichte der deutschen Sprache“ über eine Historik als „Mechanik der Gesellschaft“ (S. VII,) ausgesprochen hat. Ich weiß nicht, ob er sich jemals über die allgemeine Ethik erklärt hat, welche über die „nationale Ethik“ (S. VIII) hinaus gehend auf der umfassendsten Völker- und Sitten-Geschichte, auf dem „demokratischen Dogma vom unfreien Willen, dieser Centrallehre des Protestantismus, dem Eckstein aller wahren Erfassung der Geschichte“ beruhen müsste, aber doch von dieser Geschichte noch verschieden wäre. Doch gleichviel, seine Poetik liegt vor, und zwar, wie hier ausgeführt werden soll, genau so, wie sie aus den Grundsätzen folgen musste, die er in jener „Widmung“ bekannt hat.

An die Bemerkung also, dass es für Scherer überhaupt eine Poetik gibt, schließt sich sogleich als zweiter Satz, dass sie vom national-ökonomischen Gesichtspunkt aus gemacht ist — nicht als ob dies nach Scherers Sinn ein er-

laubter Gesichtspunkt neben andern gleich erlaubten wäre; sondern das ist der einzig wahre für alle Geschichts- und das heißt für alle Geisteswissenschaften.

Wer dies verwunderlich findet, der möge nur folgendes bedenken. Es handelt sich um nichts andres, als um das was durch Ihrings Auftreten, „der Zweck im Recht", über die juristischen Kreise hinaus gedrungen ist. Alle menschliche Tätigkeit ist bewusstvoll, d. h. absichtsvoll, d. h. zweckerstrebend. So hat denn nicht bloß das gesammte Recht und jede Rechts-Institution ihren Zweck als schöpferischen Grund, aus dem es zu begreifen ist, sondern die Dichung nicht minder. Ferner aber handelt es sich nicht um individuelle, mönchische Zwecke, sondern um Zwecke innerhalb der Gesellschaft.

Dieser Gesichtspunkt (mit Scherers Erlaubnis das. S. VII dürfte ich ja sagen: der völkerpsychologische) macht sich schon bei einer geschichtlichen und kritischen Uebersicht der Poetik „im gröbsten Umriss" (S. 34) geltend. Er bezeichnet die „Aufgabe, wenn sie universal genommen wird" wie sie noch niemals genommen ist, in folgender Weise (S. 35): „Alle Ansichten über das Wesen der Dichtkunst (oft schon im Namen ausgedrückt), wie sie bei allen Völkern in Mythen und einzelnen zerstreuten Aussprüchen hervortreten, wären zu sammeln und zu erörtern, wenn man eine vollständige Theorie aufstellen wollte."

Bestimmter tritt dann der national-ökonomische Gesichtspunkt in Scherers „Bezeichung des Zwecks seiner Poetik" hervor, welche im Gegensatz zur frühern philosophischen eine „philologische Poetik" sein soll: sie habe die dichterischen Hervorbringungen zu beschreiben, und zwar in dreifacher Hinsicht, in ihrem Hergang (Entstehung), in ihren Ergebnissen, in ihren Wirkungen. Die Ergebnisse aber „verraten schon einiges von ihrer Entstehung, weil das tatsächlich Vorhandene in der Regel ein Gewolltes ist, also jede Beobachtung über das Gedicht zugleich eine Absicht des Dichters enthüllt" (S. 66). Vgl. auch S. 70.

Völlig aber gibt Scherer seine Betrachtungsweise kund in dem Abschnitt „Ueber den Ursprung der Poesie", dem ersten des Kapitels „Dichter und Publikum". Nämlich: Poesie ist Ausdruck des Vergnügens; und ihr Zweck ist, Vergnügen zu bereiten — im weitern Sinne dieses Wortes. Auch „das fromme Gefühl der Erhebung wird als etwas Angenehmes empfunden" (S. 77). Die Unterhaltung, die uns ein Roman, das Theater gewährt, ist ein Vergnügen. Gesang ist mit Tanz verbunden, Tanzen ist aus Springen hervorgegangen, dieses ist Ausdruck der Freude. Auch ist die Bewegung der Glieder an sich Vergnügen, „man wird sich der Kraft der Glieder bewusst, indem man sie übt". Das Singen ist beim Menschen wie beim Vogel „freie Aeußerung des Lebensgefühles, vielleicht wieder verbunden mit der Annehmlichkeit der Stimmbänder-Uebung; sie drücken ein Vergnügen aus, wie bei anderen Tieren das lustige Bellen, das kräftige Wiehern". Ja, mit Berufung auf Darwin bemerkt Scherer, dass bei vielen Tieren die Stimme in der Brunstzeit als Lockmittel gilt. „Hiernach wird der Gebrauch der Stimmorgane mit der Vorausempfindung des größten Vergnügens, das die Tiere zu fühlen im Stande sind, associirt worden sein." Bei den Urahnen des Menschen werde es ebenso gewesen sein.

Außer Tanzen und Singen ist auch Lachen ein Quell der Poesie; es ist ursprünglich Ausdruck der Freude, und vielfach ist Poesie darauf berechnet, Lachen zu erregen. Wenn nun der Einzelne mit Andern „springt, jubelt und lacht", so haben wir den Chor; erregt er das Lachen der Andren, so haben wir Schauspieler und Dichter und Publikum — in embryonischer Gestalt, wie sie unter den Wilden erscheint. Hier ist auch *μίμησις*, Nachahmung, insofern jene Possenreißer der Wilden ausgezeichnete Mimiker sind.

„All dies möglicher Weise noch ohne die Sprache!" „Das erste Hinzutreten der Sprache war ohne Zweifel direktes Benennen des Freude erregenden Gegenstandes"

(S. 83). Ein „australisches Liedchen" enthält nur ein wenig mehr, und der Tanz und Gesang ist begleitet von einer symbolischen Handlung. So erfahren wir, was Symbolik ist: „Vorempfindung eines Vergnügens macht sich Luft in einer Handlung, welche mit dem künftigen Vergnügen einige Aehnlichkeit hat;" und so ist mit dem Symbol in dem hinzutretenden Worte auch die Vergleichung, abermals ein Vergnügen, als ein Ausdrucksmittel der Poesie gegeben.

Zu Lied, Tanz und symbolischer Handlung aber wird die Gesellschaft, der Chor, „angeleitet durch einen Vorsänger, durch einen Dichter, der das ganze Fest erfand."

„Der australische Festact ist nichts anderes als eine Entwicklung des werbenden Lockrufes des Männchens nach dem Weibchen". Da nun aber die Frauen bei jenem Fest nicht zugegen sind, so meint Scherer, die Erfindung desselben falle in eine Zeit, wo die Männer im Kriege von den Weibern getrennt waren.[1]

Lyrik ist also Aussprechen einer verwickelten Freudenvorstellung (S. 89), und die Wirkung wird durch Reize des Klanges, des Rhythmus noch erhöht. Aber auch der Zweck ist klar. „Das werbende Liebeslied ist ein erfahrungsmäßig probat gefundenes Mittel, die Vorstellung, die den Liebenden erfreut, in der Geliebten zu wecken, sich dieselbe geneigt zu machen.

Wie sich Erotik mit Lachen verbindet, zeigt Homers Erzählung von Ares und Aphrodite.

Und so hat Schiller Recht, meint Scherer (S. 93), wenn er Kunst und Poesie aus dem Spieltrieb ableitet. Die spielende Phantasie spielt am liebsten mit erotischen Vorstellungen, natürlich bei uns nicht mit so rohen, wie bei den Australiern. Die Vorstellung aber von Macht, Reichtum, großer Körperkraft, siegreicher Betätigung, er-

---

[1] Unter dem Text möchte ich noch bemerken, dass, wie mir scheint, das Fest der Australier ein religiöses war, das Lied also Embryo eines Hymnus.

folgreichem Wirken, sei es durch List oder Stärke, enthalten ja ebenfalls angenehme Gegenstände. Also auch das Höchste, Erhabene wirkt erfreulich und macht Vergnügen, wie immer, durch die Substitution, bei welcher wir uns an die Stelle des vor die Phantasie geführten Glücklichen setzen. „Wenn die Bibel Gott mit dem Wort schaffen lässt, so ist auch dies eine wünschenswerte vergnügliche Vorstellung: wir wünschen solche Macht zu besitzen" (S. 94) — und auch der Schriftsteller, müssen wir sagen, der diese Schöpfung erzählt, wollte sich und uns dieses Vergnügen des Besitzes höchster Macht bereiten.

Wie auch „das Unangenehme in der Poesie angenehm wird, und der dargestellte Schmerz Vergnügen macht?" sucht Scherer ausführlich zu zeigen (S. 96 ff.)

Die erregende Macht der Poesie kann auch als Mittel benutzt werden, um auf den Willen zu wirken, durch die Phantasie kann man auf die Leidenschaften und Taten wirken (S. 113). So entwickelt Scherer hieraus Lehrgedichte, Mythos, Gebet, Zauberlied.

Aus dieser Macht der Poesie ergibt sich ihr Wert. Man erreicht viel bei den Menschen durch Poesie (S. 118).

Und so hat die Poesie natürlich auch einen Tauschwert (S. 121) in Ruhm und Lohn. Sie ist eine Art von Waare, und ihr Wert regelt sich nach Angebot und Nachfrage, Production und Consumtion. Hier spricht Scherer von Buchhandel, Honorar, Feuilleton, Enten, Leihbibliothek, Schauspieler, Recensenten, ungeschriebener und geschriebener (Natur- und Kunst-) Poesie.

Aber auch einen idealen Wert hat die Poesie. Wie sie sich zur Sittlichkeit verhält und verhalten soll? lässt sich kaum fest bestimmen.

Wir dringen jetzt in die Werkstätte des Dichters (S. 148), indem es sich um die Factoren der Production handelt. „Die National-Oekonomen unterscheiden drei Factoren der Production: Natur, Kapital, Arbeit". Aehnlich für die dichterische Production: Natur und inneres,

geistiges Leben des Einzelnen und der Völker (=Natur), die in Tradition und traditioneller Behandlungsart angesammelten Produkte (= Kapital), und die Arbeit des Dichters. Hier kommt Teilung der Arbeit in Betracht. Ein Dichter beschränkt sich auf eine ganz bestimmte Gattung oder er versucht sich in mehreren. Er dichtet die Fortsetzung des Gedichts eines Andren. Er überarbeitet dasselbe. Hier kommen die mannichfachen Verhältnisse der Volks-Epen zur Sprache. Wird ein größeres Dichtwerk von einem Dichter mit längerer Unterbrechung gearbeitet, so erscheint er selber schon als ein Andrer.

Endlich die schaffenden Seelen-Kräfte. „Das poetische Schaffen setzt eine starke innere Erregung voraus." dies ist „wahrscheinlich" und „mindestens normal", besonders „für starke Ingenien und für die Conception der Urzeit".

Diese Erregung ist „Spiel der Phantasie". „Und was ist Phantasie?" — „Es ist ganz klar, dass sie als Grundkraft (als elementare Fähigkeit unsrer Seele) mindestens in starker Verwantschaft mit dem Gedächtnis steht, ja die Frage ist notwendig, ob sie nicht überhaupt mit dem Gedächtnis zusammenfällt." Letzteres anzunehmen, ist Scherer „geneigt". Da nämlich mit der Reproduction einer Vorstellung durch das Gedächtnis allemal eine Veränderung derselben verbunden ist, so ist eben die Phantasie das umwandelnde Moment des Gedächtnisses. Mit der Umwandlung tritt eine neue Einordnung ein, und durch diese werden neue Vorstellungen erweckt. Neue Associationen und Combinationen: das ist die Arbeit der Phantasie.

Die Phantasie ohne die Herschaft des Willens treibt ihr Wesen im Traum. Im wahren Dichten wird das Spiel der Phantasie auf feste Ziele gelenkt — blitzartig oder mühsam. So greift auch der ordnende Verstand in die Phantasie ein.

Lebhaftigkeit der Phantasie = Leichtigkeit vielfacher Ideen-Association. Ihre Fruchtbarkeit beruht oft nur auf Steigerung: große Zahlen u. s. w. Die kleinen Verhält-

nisse von Ort und Zeit werden multiplicirt, „z. B. Schillers Beschreibung der Charybdis im Taucher nach dem Muster eines Mühlbachs, dessen Sprudeln er einfach ins Große projicirt und mit homerischer Ueberlieferung combinirt". — Oder Negationen: das Unendliche, das Wüste, Meer, moralische Leerheit, dumpfes Brüten; „man citirt, was nicht vorhanden ist". S. 167.

Die lebhafte Phantasie gibt auch die Deutlichkeit der einzelnen Vorstellungen. Diese entsteht dadurch, dass mit einer einzelnen Vorstellung unzählige andre, die mit jener associirt sind, zugleich ins Bewusstsein treten, z. B. mit der eines zornigen Mannes seine Gestalt, Farbe, Stimme, wozu dann noch die allgemeinen Analogien zwischen Tönen, Farben, Formen, Stimmungen kommen. Hier werden die „merkwürdigen Selbstbekenntnisse Otto Ludwigs" und Alfieris beigebracht. „Freitag scheint Aehnliches nicht empfunden zu haben," sagt Scherer. Kein Wunder für mich; denn ich zweifle noch, ob Freitag ein Dichter ist.

Auch von der körperlichen Organisation des Dichters spricht Scherer S. 171—177.

Dann: die Individualität des Dichters, sein Stil. Hier wird die Einteilung der Dichter gesucht. Die bisher versuchten werden besprochen. Dem Verf. eigentümlich ist die: „ob ohne oder mit Rücksicht auf Publicum (S. 184).

Und so kommt auch das Capitel vom „Publicum" in die Poetik, woran sich „Aufmerksamkeit und Spannung" (S. 191) schließt, und die Mittel, sie zu erreichen: Abwechslung, Einheit und Folge, Wahrheit, Klarheit, Leichtigkeit der Auffassung, kurz das Gefallen, d. h. die Beförderung des Vergnügens des Publicums. Die Bedingungen des Gefallens werden von Scherer besonders mit Rücksicht auf Fechner besprochen.

Dies alles ist im Capitel „Dichter und Publikum" gesagt. Die folgenden Capitel sind kürzer ausgeführt.

Die Stoffe. Was ist ein Motiv? Ein elementarer, in sich einheitlicher Teil eines poetischen Stoffes." Scherer

verwirft den Ausdruck Idee und will dafür Stoff, Thema, Vorwurf, Hauptmotiv sagen. Ausgedehnte Werke haben ein herschendes Hauptmotiv und untergeordnete Nebenmotive. Dieselben stammen aus der Ethik, und diese ist die allgemeine Motivenlehre. Scherer versucht, die Themata der Poesie aufzuzählen. Zur National-Oekonomie tritt notwendig Statistik (auch ohne Zahlen) hinzu. Dann die Figuren der Verwicklung, endlich „die Klassen der Wirkungen“, die Sympathie und Antipathie der Charaktere, die Gefühle, welche durch die Handlungen in uns erweckt werden. Es wären alle möglichen Fälle von Wirkungen zu durchmustern; ferner: wie weit die Kreise, welche von denselben erfasst werden. Ausführlicher ist Scherer hier nur bei den komischen Motiven, merkwürdig kurz beim Humor. Was über denselben von Lazarus gesagt ist, war so für ihn nicht brauchbar.

„Innere Form“ ist entweder objectiv oder subjectiv, je nachdem an den Gegenständen der Darstellung beim Durchgang durch das dichtende Individuum mehr oder weniger von diesem letztern haften bleibt. Im Falle, „dass gar nichts hafte“, wäre die Darstellung „vollkommen objectiv“. Nach Scherers Psychologie muss das also möglich sein, und würde gewiss auch klar, wie das „haften“ zu denken sein solle. Was aber über objective und subjective Auffassung weiter gesagt wird, ist ziemlich verwirrt.

Die objective Auffassung ist 1. Naturalismus (Goethes Götz), 2. typischer Realismus (Hermann und Dorothea), 3. Idealismus (Iphigenie). Die subjective Auffassung ist Manier, so vielartig als es Subjecte gibt; vier Gattungen sind: humoristisch, satirisch, elegisch, idyllisch. Das Idyll kann auch, sagt Scherer, objectiv sein; und überhaupt, sagt er, „die subjective Auffassung kann geschehen nach allen drei Arten der objectiven Auffassung“ (S. 233). Man kann also „subjectiv idealistisch“ und „objectiv idealistisch“ sein. —

Letztes Capitel: „äußere Form“. Hier werden wider

viele Einteilungen gemacht, welche (statistisch) den Bestand der vorhandenen Poesien in Umrissen darstellen. Dabei ist von manchem sehr ausführlich die Rede, was ich nicht zur äußern Form rechnen könnte, wie die Dichtungs-Arten und die Composition.

Grundformen der Darstellung sind: a) directe und indirecte Darstellung der Charaktere, der Gefühle, der Handlungen. „Meisterhaft verstehen es die Volkslieder, aus Reden Ereignisse erraten zu lassen. Ganze Menschen-Schicksale enthüllen sich aus dem Dialog“ (S. 237). — b) Fictionen (z. B. Monolog) — c) aus der Lehre von den Zeichen (die Sprache arbeitet mit willkürlichen Zeichen, aber im Drama ist alles natürliches Zeichen) — d) die Rede; Monolog, Vortrag, Chorrede, Dialog. Ferner: der Dichter spricht entweder im eigenen Namen, oder in einer Verkleidung, hinter der er erkannt sein will; oder in fremdem Namen, sich selbst verleugnend, in einer Rolle. Ferner: der Redner spricht entweder zeitlos, oder von Vergangenem, oder von Gegenwärtigem, oder von Zukünftigem, oder er wünscht, oder er fordert auf. Und der Dichter redet entweder von sich, oder von Andren, oder fingirt, dass ein Andrer von sich rede.

Wie verhalten sich nun zu diesen Grundarten der Rede die Dichtungsarten? Die Epen sind Vorträge, die von Vergangenem handeln und in denen der Dichter in der Regel im eigenen Namen redet. Deshalb hält es Scherer für eine ungerechtfertigte Forderung, dass der epische Dichter völlig verschwinde. „Wo er irgend ein Epitheton beifügt: der edle, herrliche u. s. w., in jedem epitheton ornans erscheint der Dichter, und so auch Homer selbst. Anders im Drama. Weil die Einmischug des Dichters im Epos erlaubt ist, so hat hier die subjective Auffassung besonders viel Raum, und darauf ruht die Möglichkeit des humoristischen Romans. Also es gibt hier kein Gesetz, aber Verschiedenheit der Art der Erzählung.

Weitere Unterschiede sind: kleine und große, poetische

und prosaische Erzählungen. Für die kleinen Erzählungen ist es gleichgiltig, ob der Dichter von Andren oder von sich erzählt. Hier kämpft Scherer dagegen, dass „unzählige Liebeslieder“ für Lyrik gehalten werden, „da sie nichts anderes als kleine Erzählungen sind und also aus der Lyrik ins Epos übernommen werden müssen“ (S. 249). Das eigenste Gebiet der Lyrik ist „wesentlich die Abspiegelung eines Zustandes, wie er vorliegt, oder wie er mit Wünschen sich für die Zukunft vorbereitet.“ Wohin mag nun wol Scherer Pindar's Oden und manche erzählende Psalmen oder das Lied vom Durchzug durch das rote Meer, das Debora-Lied hinstellen? Etwa zu den Balladen und Romanzen, also den kleinen Erzählungen?

Wesentlich ist das Verhältnis von Länge des Gedichts zur Länge der Zeit, welche im Gedicht durchlaufen wird.

Die Composition. Wo anfangen? Wichtig ist die Exposition. Für das Drama: Steigerung, gegen Ende rascher Verlauf. Wie wird Abwechslung erzielt? wie Einheit und Folge? Straffere und losere Einheiten.

Unter „Sprache“ handelt Scherer zuerst von Beschreibung. Dann vom poetischen Wert ihrer Bestandteile. „Die poetischsten Redeteile sind die Verba“ (S. 263), namentlich solche, welche eine sinnliche Bewegung ausdrücken, an der eine psychische Vorstellung haftet, u, s. w. — Personification, Periphrasis u. s. w. — Zum Schluss Metrik.

Nach dieser ausführlichen Inhalts-Angabe sieht der Leser, was hier zu lernen ist, und wird dem Herausgeber für treue Mühewaltung dankbar sein. Meine Ausführlichkeit halte ich für gerechtfertigt dadurch, dass Scherers Poetik eine Signatura temporis ist. Da ich mich aller Kritik enthalten habe, so will ich auch nicht fragen, ob der national-ökonomische Standpunkt notwendig und unausweichlich Scherers Hedonismus bedingt. Charakteristisch aber scheint es mir, dass jetzt, wo die Ethik hedonistisch geworden ist, die Aesthetik, speciell die Poetik auf dasselbe Princip baut. St.

Victor Fossel, Volksmedicin und medicinischer Aberglaube in Steiermark. Ein Beitrag zur Landeskunde. Graz 1885. Leuschner & Lubensky. Zweite unveränderte Auflage 1886. VIII, 172 S.

M. Höfler, Volksmedicin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. Mit einem Vorworte von Friedrich von Hellwald. München 1888. Stahl sen. XII, 244 S. und zwei Tafeln in Photographiedruck.

Zu dem Besten, was auf dem Gebiete der deutschen Volkskunde geleistet worden ist, haben von jeher Aerzte (wir erinnern an Flügel, Lammert, Goldschmidt, Buck) einen erheblichen Bruchteil beigesteuert. Durch ihren Beruf in tägliche Berührung mit dem Volke gebracht und mit dem Empfinden und Denken desselben vertraut, stehen sie dank ihrer mehr naturwissenschaftlichen Vorbildung den Aberglauben und Bräuchen als nüchterne Beobachter gegenüber, und kein zweiter taugt darum mehr zum Sammeln des Volkstümlichen, als der verständige Landarzt. Das bewährt sich in hervorragender Weise auch in den Werken Fossels und Höflers. Zumal die Fosselsche Sammlung ist für den Forscher eine wahre Fundgrube. Dabei ist das Werk so übersichtlich disponiert, so klar in der Sprache, so anschaulich in der Darstellung, dass wir nicht anstehen, dasselbe als Mustersammlung auf dem Specialgebiete der Volksmedicin hinzustellen. Gesammelt hat Fossel vorwiegend in den politischen Amtsbezirken Liezen, Gröbming und Umgebung Graz, wo ihn Neigung und Beruf in vielseitigen Verkehr mit dem Volke brachten; daneben ist gelegentlich das steierische Unterland mit seiner deutsch-slavisch gemischten Bevölkerung berücksichtigt worden. Nachdem Fossel im Allgemeinen die Krankheitsanschauungen des Volkes, seine Heilmethoden, die Kranken selbst, die Aerzte und Kurpfuscher (nämlich die Hebeammen, den Bauerndoctor als Specialisten für innere Medicin, den Beinbruchdoctor oder Bruchrichter, den Zähnt-

reißer, den Schmied, den Wasenmeister, die Aderlass- und Schropf-Weiber und -Männer, die Abbeter, den Krämer, den Pfarrer mit der Homöopathie und endlich den „privilegierten Kurpfuscher“, den Apotheker) in anschaulicher Weise vorgeführt hat, wendet er sich im speziellen Teil zu Schwangerschaft, Geburt und Wochenbett, Kindesalter und Kinderkrankheiten. Es folgen die Krankheiten des Gehirns, der Nerven und Sinnesorgane, der Atmungsorgane. der Verdauungs-, Harn- und Geschlechtsorgane, die Krankheiten der Haut, die chirurgischen Erkrankungen und die Krankheiten der Bewegungsorgane. Den Schluss bildet das Kapitel „Sterben und Leiche“. Eingestreut in die Volksmittel sind eine große Zahl steierischer Zauberformeln. Als Probe der Darstellungsweise Fossels mag seine Charakteristik des Beinbruchdoktors oder Bruchrichters (S. 40 ff.) hier widergegeben werden: „Er ist externer Specialist par excellence. Sein Spruch: ‚aus und ab‘ ist kurz und schwer, wenn er den Schaden betrachtet und damit andeutet, dass der Knochen aus dem Gelenke und gebrochen sei. Jede Contusion oder Verstauchung wird von diesem Herrn zum ‚ang'sprengten‘ oder gebrochenen Knochen gestempelt. Hat die Beschädigung die Nähe eines Gelenkes betroffen, so ist mindestens eine Luxation vorhanden, Sehen wir einmal diesem Ehrenmanne bei seinem Handwerk zu! Der Kranke wird ins Bett gebracht und an der Lagerstätte eine Reihe von ‚Eisenklampfen‘ (Klammern) eingeschlagen, um als Stützpunkte für das ‚Zugspersonale‘ zu dienen. Stricke werden herbeigeschafft und gleich den helfenden Männern sorglich geprüft, ob sie wol dem schweren Werke gewachsen. Mit des Dichters Worten: ‚Hier ist kein Geschäft für Weiber‘ wird den Mägden die Türe gewiesen, und es beginnt die Tat der Männer. Je nachdem es die Wichtigkeit des Falles erheischt, wird ein halbes oder ganzes Dutzend handfester Bursche als ‚Halter‘ oder ‚Anzieher‘ verteilt, und auf des Meisters Machtwort beginnt das ‚Einrichten‘. Jeder der Genossen

zieht und zieht nach Leibeskräften, einer den anderen überbietend, bis des Meisters Wink Einhalt begehrt. Ging aber auch schon mancher Arm dabei aus den Fugen! — So der Knochen eingerichtet, wird das ‚Pflaster‘ in verschwenderischer Fülle um das kranke Glied getan. Wie der Internist sein ‚Oel‘, so hat der College von der Chirurgie sein ‚Pflaster‘. Nun kommt die ‚Innhaltung‘, bestehend in Anlegung von Kienspänen, Schindeln, Baumrinden, Blechstreifen u. s. w., mit sicherem Hanfstrick befestigt. Unter allen Pfuschern ist unser Chirurgus der angesehenste. Heute wandert er zu Fuß in die Bauernhütte, morgen bringt ihn aber die gräfliche Carosse ins Schloss, wo der Gutsherr vom ‚ungeschickten Professor ganz und gar verpatzt‘ wurde und nun nach neuerlichem ‚Brechen‘ der in bester Ordnung heilenden Fractur das Pflaster den vortrefflich angelegten Verband verdrängt. Solche Curen haben unserem Biedermann in früherer Zeit und noch heute dazu verholfen, dass er sogar mit behördlicher Erlaubnis sein sauberes Metier treiben kann, und an der Huld des Freibriefes zehrt fröhlich die ganze Sippe. Jeder heil und ohne Schaden abgelaufene Behandlungsfall wird für den Bauernarzt zum Ausgang überschwänglicher Lobeserhebungen, geht aber die Sache schief aus und schleppt sich der arme Patient als Krüppel durchs Leben, so schweigen die Leute; denn daran ist wahrlich nicht der ‚Doctor‘, sondern nur der verwünschte Knochen Schuld. —

Ebenfalls sehr reiches und wertvolles Material, gesammelt im bayerischen Oberland, vorügzlich im Isarwinkel, bietet die Höflersche Sammlung, nur dass sie an einem Schaden krankt, der sich von Anfang bis zu Ende empfindlich fühlbar macht und die Brauchbarkeit der Sammlung stark beeinträchtigt. Es kann nicht oft genug widerholt werden, die Sammlungen des Volkstümlichen dienen der Wissenschaft als Quellenmaterial, und zwar nicht einer einzigen Disciplin, sondern vielen: Ethnologie, Anthropologie, Mythologie, Prähistorie, Culturgeschichte, Völker-

psychologie, Altertumskunde u. s. w., sie alle haben daran teil. Darum muss notgedrungen ein tatsächliches, objectives Archiv geschaffen werden, aus dem jeder Forscher objectiv schöpfen kann. Der Sammler hat also nicht genug getan, wenn er überall, wo es auch sein mag, sein Ich in den Hintergrund stellt und sich der strengsten Objectivität befleißigt, er darf seine Sammlungen auch niemals einseitig in den Dienst irgend einer bestimmten Disciplin stellen und den Stoff sogleich in diesem Sinne bearbeiten. Höfler ist in diesen Fehler gefallen, und so ist die Ausbeutung seiner Sammlung, da ihr, wie übrigens auch der Fosselschen, ein Sachregister fehlt, nicht nur sehr erschwert, sondern der Forscher ist auch zuweilen außer Stande zu entscheiden, ob er in dem Gesagten eigene Beobachtung, Entlehnung oder subjektive Anschauung des Verfassers zu erkennen hat.

Alois Menghin, Aus dem deutschen Südtirol. Mythen, Sagen, Legenden und Schwänke, Sitten und Gebräuche, Meinungen, Sprüche, Redensarten etc. des Volkes an der deutschen Sprachgrenze. Meran 1884. Plant. 173 S.

Das Werkchen will als eine Ergänzung der Zingerleschen Sammlungen zur Volkskunde Tirols betrachtet sein. Es verdient um so größeres Interesse, als die einzelnen Aufzeichnungen in den deutschen Ortschaften südlich von Bozen, vorzugsweise in Tramin, also an der äußersten Grenze deutscher Zunge und deutscher Sitte, gesammelt wurden und Menghin fast ausschließlich sein eigener Gewährsmann ist. Es bedurfte keiner besonderen Entschuldigung, dass der vorgefundene Stoff ohne jeden gelehrten Apparat widergegeben ist; derartige Sammlungen sind für den Forscher dann am brauchbarsten, wenn er in ihnen lediglich eine gut geordnete, schlicht volkstümlich wiedergegebene Stoffsammlung erblicken darf. Fast überall ist ihm das gelungen, nur vereinzelt sind Stellen, wie die folgende (S. 77): „Ach, wie schön war sie! Ihr Gesicht strahlte,

wie die Sonne, Wangen und Lippen waren vom zartesten Rot überflogen; die Hände klein und zierlich und in ihrem goldigen Haar, um das sich ein breiter Goldreif schlang, flimmerten die kostbarsten Edelsteine, Diamanten und Karfunkel, während das blendendweiße golddurchwirkte Kleid ihre zarten Glieder reich umwallte." So spricht das Volk niemals, weder in Tirol noch in Schleswig; es macht sich, als wenn ein Stück städtischen Flitterkrams auf den groben und doch so stattlichen Hausmacherrock geflickt sei. — Nr. 14 wäre besser nicht aufgenommen worden; es liegt unzweifelhaft eine echte Volkssage zu Grunde, dieselbe ist jedoch willkürlich verändert, auch das eingeflochtene Liedchen ist Kunstprodukt. — Doch solche Mängel finden sich nur vereinzelt, im übrigen ist Menghins Arbeit durchaus als eine sehr wertvolle Bereicherung zur Kenntnis der deutschen Volkskunde zu betrachten. Eigentümlich berührt, dass keine Sage von der wilden Jagd, der „wilden Fahrt", wie sie dort zu Lande heißt, aufgeführt wird. Der Aberglaube hat das Gedächtnis daran (vgl. S. 116, Nr. 99 und S. 131, Nr. 16) noch treu bewahrt, folglich müssen auch noch Sagen darüber im Schwange sein. Nr. 24 gewährt eine wertvolle Variante zu dem Märchen vom Meisterdieb. Sonst ist das Märchen schlecht weggekommen, wir haben keine weiteren bemerkt. Ebenso ist die Volksmedicin nur spärlich vertreten, die Zaubersprüche fehlen ganz. Von einem Forscher, der eine so vortreffliche Sammlung geboten hat, als die Menghinsche ist, darf die Volkskunde etwas Vollständiges beanspruchen. Wir sprechen hiermit die Hoffnung aus, recht bald mit einem zweiten Bändchen des Volkstümlichen aus dem deutschen Südtirol, welches das Versäumte nachholt, erfreut zu werden.

Fridolin Plant, Berg-, Burg- und Thalfahrten bei Meran und Bozen. Mit Illustrationen nach Zeichnungen des Verfassers, Grasmairs, Arnold etc. Meran 1885. Plant. IV, 243 S.

Das gutausgestattete Werk ist von Plant, dem Verleger und Mitarbeiter Menghins, in Druck gegeben worden, zunächst freilich für die Badegäste und Touristen, doch ist es auch für den Forscher von Bedeutung. Abgesehen von den eingeflochtenen Sagen, wird zum Teil recht interessantes Material in Bezug auf Sitten und Gewohnheiten der Bevölkerung bei Meran und Bozen geboten. Noch wertvoller aber sind die Bemerkungen über Hausanlage, Tracht und Erzeugnisse des Hausgewerbes, veranschaulicht durch gute Abbildungen. Diese Bemerkungen sind um so verdienstlicher, als leider noch immer ein offenbarer Mangel an wirklich brauchbaren Sammlungen für Hausanlage, Tracht und Hausgewerbe der verschiedenen deutschen Stämme sich fühlbar geltend macht.

D. Gempeler, Sagen und Sagengeschichten aus dem Simmental. Erstes Bändchen. Thun 1883. Stämpfli. 2. Aufl. 1884. IV, 143 S. Zweites Bändchen. Thun 1887. IV, 228 S.

Das vorliegende Werk will als ein Beitrag zur Volkslitteratur im belletristischen Sinne aufgefasst sein; dennoch darf der Forscher nicht achtlos an ihm vorübergehen. Denn wenn auch das, was Gempeler bietet, mehr den Charakter von Novellen trägt, so liegen doch den einzelnen Stücken durchweg echte Volkssagen (meist Zwergsagen) zu Grunde, allerdings sehr ausgeschmückt und meist in das Endlose ausgesponnen. So zieht sich z. B. die einfache, in wenig Zeilen widerzugebende Schatzsage, derzufolge ein von einem kohlschwarzen Hunde mit glühroten

Augen und vier weißen Fußpfoten bewachter Schatz dadurch gehoben wird, dass ein junger Bursch einen Kanten Brot auf das brennende Silbergeld wirft, bei Gempeler (I, S. 25—68 „Peter, der Geißhirt von Bunschen") durch 44 Seiten. — Für Gempelers Kenntnis des Volkstümlichen des Simmenthals sprechen die beiden Stücke „Rüeggispfad oder Rüeggisfall" (I, 114—122) und „D'r dDüüfel im Sibeddaal" (II, 200—215), welche vortrefflich in der Mundart der Simmenthaler widergegeben sind. Da sowol Autor als Verleger ein warmes Herz für das Volksleben ihrer Heimat zu haben scheinen, so mag der Wunsch auf Erfüllung rechnen, dass gelegentlich, nachdem nun dem großen Publicum Genüge getan ist, auch die Wissenschaft zu ihrem Rechte kommt und wir von Gempeler mit einer nach wissenschaftlichen Grundsätzen angefertigten Sammlung des Volkstümlichen der Simmenthaler erfreut werden.

Karl Eduard Haase, Volkstümliches aus der Grafschaft Ruppin und Umgegend. I. Teil: Sagen. Neuruppin 1887. Petrenz. XII, 126 S.

Der Verfasser, dessen Sammlung dem Altmeister märkischer Sagenforschung, F. W. L. Schwartz, gewidmet ist, hat sich die Aufgabe gestellt, die volkstümlichen Ueberlieferungen der Grafschaft Ruppin und ihrer nächsten Umgebung zu sammeln. Der bisher erschienene erste Teil bietet nur Sagen. Dieselben sind teils von Haase selbst gesammelt, teils durch Mitarbeiter zugeschickt; eine beträchtliche Anzahl endlich ist den einschlägigen Werken von Kuhn, Schwartz u. s. w. entnommen worden. Die Anordnung der 125 Nummern ist eine rein geographische. An die Sagen der Grafschaft Ruppin reihen sich die von der Mecklenburger Grenze, aus dem Ländchen Bellin, dem Havellande und der Priegnitz. Der An-

hang Nr. 126—132 bietet einige pommersche Sagen. — So verdienstlich die Sammlung sonst ist, so darf doch nicht verschwiegen werden, dass es ihr zu großem Vorteil gereicht haben würde und dass sich ein ungleich wertvolleres Material hätte gewinnen lassen, wenn Haase selbst dem Landvolk näher getreten wäre, als er das in Wirklichkeit getan hat. So ist es gekommen, dass die mythischen Wesen, welche in Aberglaube und Sage fast jedes norddeutschen Dorfes noch zu finden sind, in der Haaseschen Sammlung nicht in dem Maße vertreten sind, als sie es hätten sein müssen. Und es würde damit ganz schlecht bestellt sein, wenn die vortrefflichen Beiträge des Herrn Fehse zu Dierberg nicht eingegangen wären. Da noch zwei Bändchen in Aussicht gestellt sind, holt Haase das Versäumte hoffentlich nach. Sehr wünschenswert wäre insbesondere ein genaues Nachforschen nach den Sagen von der wilden Jagd, zumal nach etwa noch vorhandenen Namen des wilden Jägers, bez. der wilden Jägerin. Nach der mythologisch-ethnologischen Uebersichtskarte der Mark und der angrenzenden Gebiete (auf Grund der noch im Landvolk fortlebenden, aus der Heidenzeit stammenden Traditionen) von Schwartz „Zur Stammbevölkerungsfrage der Mark Brandenburg" (Märkische Forschungen. Band XX. Berlin 1887) liegt das Gebiet, in welchem Haase gesammelt hat, zum überwiegenden Teile in der Frau Harke-Zone und ragt hinüber in die Wode-, G(w)ode- und Frick-Zone. Von allen diesen Namen ist in der ganzen Haaseschen Sammlung auch nicht ein einziger zu finden, und doch müsste Haase bei dem verhältnismäßig kleinen Gebiete, dessen Erforschung auf die volkstümlichen Ueberlieferungen hin er unternommen hat, die Grenzen auf das Dorf hin festzustellen im Stande sein.

Ludwig Grabinski, Die Sagen, der Aberglaube und abergläubische Sitten in Schlesien. Mit einem Anhang über Prophezeiungen. Schweidnitz o. J. Brieger & Gilbers. VI, 57 S.

Eine Arbeit, die auch nicht im entferntesten leistet, was der sehr anspruchsvolle Titel verheißt. Der Leser erhält keineswegs ein Bild der Sagenwelt und des Aberglaubens der Schlesier, es wird ihm nur eine bei der Größe des in Betracht kommenden Gebietes sehr beschränkte Zahl von Sagen, Aberglauben und Bräuchen, in wunderlicher Gruppirung, zumeist ausgeschmückt und, was das Schlimmste ist, fast durchweg ohne jede Angabe des Fundortes, vorgeführt, so dass wir völlig im Unklaren bleiben, ob die einzelnen Stücke der deutschen oder polnischen Ueberlieferung, ob sie Ober-, Mittel- oder Niederschlesien angehören. Dazu kommt, dass Grabinski sich über die ersten Grundsätze der Volkskunde unklar ist; Sage und Aberglaube sind ihm zwei voneinander grundverschiedene Dinge, die getrennt behandelt werden müssen, S. III: „Während der Aberglaube der Ausfluss tiefster Unwissenheit und zum großen Teil älteren heidnischen Ursprungs ist, datiren die Sagen zum Teil aus einer späteren Zeit und sind im Gegensatz zu dem ersteren ein Stück ehrwürdiger Volkstradition, die im Volksmunde fortlebt, zumeist aber der Vergessenheit anheim zu fallen droht“ u. s. w. Die Unfähigkeit des Verfassers ist um so bedauerlicher, als er selbst mit dem Wenigen, was geboten wird, der Volkskunde einen guten Dienst geleistet hätte, wenn dieses Wenige von ihm einfach mit voller Angabe des Fundortes widergegeben wäre. So sind z. B. recht interessant die Sagen S. 22 ff. vom Skrzołek, welcher ganz dem deutschen Hausteufel, dem Kobold, Puk, Rotbüchs, oder wie er sonst genannt wird, entspricht; S. 26 ff. „Die Teufelsmühle“ ist eine gute Variante zu dem Märchen „Tischlein deck dich“; S. 38 ff. bietet wichtige Züge zum Hexenwesen u. s. w.

Von Interesse ist endlich auch, was in dem Anhang über Prophezeiungen, welche Schlesien mittelbar oder unmittelbar betreffen, gesagt wird. Es liefert das den Beweis dafür, dass von der polnischen Agitation nach Kräften auch der Aberglaube benutzt wird, um Propaganda für die national-polnischen Ideen zu machen und das Volk gegen die Deutschen zu verhetzen. — Hoffentlich ist die Zeit nicht mehr ferne, da wir endlich eine brauchbare, umfassende Sammlung des Volkstümlichen von Preußisch-Schlesien erhalten. Was bis jetzt geboten ist, lässt nur erkennen, dass Schlesien eine wahre Fundgrube für den Volksforscher ist, die nur der Ausbeutung harrt, um der Wissenschaft vortreffliches Material zu bieten.

Ulrich Jahn.

Ap. S. Famincyn. Gottheiten der alten Slaven. (Božestva drevnich Slavjan) Sct. Petersburg 1884. I. Th. 331 S.

Die Mythologie der slavischen Stämme ist eins der schwierigsten Gebiete der völkerpsychologischen Forschung.

In der vorhistorischen Zeit traten die Slaven mit den Culturvölkern des classischen Altertums fast in keine Berührung; deshalb kommen über dieselben bei den classischen Autoren nur spärliche, fragmentarische und meist unklare und unverlässliche Notizen vor. Als sie dann in den ersten Jahrhunderten n. Chr. auf dem geschichtlichen Schauplatze als ebenbürtige Factoren auftraten, erfolgte rasch ihre Bekehrung zum christlichen Glauben oder ihre Ausrottung, sodass zur Betrachtung und Beschreibung ihrer Mythologie keine Gelegenheit geboten wurde. Zur eigenen Literatur gelangten sie nicht, von alten Volksliedern hat sich gar nichts erhalten: folglich ist es kein Wunder, dass die

schriftlichen Denkmäler zum Aufbau eines Systems der slavischen Mythologie ein ungenügendes Material liefern. Nur über die Götter und Gebräuche der baltischen Slaven haben sich bei den mittelalterlichen Geschichtsschreibern ausführlichere, jedoch meistens unklare Nachrichten erhalten; sonst sind noch einige in verschiedenen, gegen heidnischen Aberglauben gerichteten kirchlichen Verboten vorkommende Data von Bedeutung. Somit ist der Forscher an die in volkstümlichen Gebräuchen, in Volksliedern, in Märchen erhaltenen Reste der heidnischen Weltanschauung und an die auf vergleichendem Wege gewonnenen Analogieschlüsse gewiesen. Und das ist ein verhältnismäßig geringer Ersatz für den Mangel an litterarischen Hilfsquellen. Denn die in den Volksliedern u. s. w. erhaltenen heidnischen Vorstellungen sind uns nur in ihrer Umgestaltung durch christlichen Glauben zugänglich und wenn man bedenkt, wie zersetzend und durchgreifend eine solche durch Jahrhunderte dauernde Assimilation auf die ursprünglichen Vorstellungen einwirkt, indem sie das Wort von der Vorstellung trennt, mit neuem Inhalte versieht, und dadurch neuen etymologischen Veränderungen preisgibt: so wird man zugeben, dass dieser Boden der wissenschaftlichen Forschung sehr schlüpfrig ist. Desgleichen gilt von den Analogieschlüssen, welche sich wegen Mangels an Hilfsmitteln auf eine sehr lückenhafte Induction stützen können.

Unter solchen Umständen ist es begreiflich, dass es auf dem Gebiete der slavischen Mythologie von Conjecturen wimmelt, dass die berufensten Männer vor dem Aufbau eines Systems abschrecken; dass die bisherigen Versuche (Erben, Hanuš) mislangen und dass man bemüht ist, zuerst in Monographien die Meinungen zu läutern und möglichst sicherste Data aufzuspeichern (cf. Jagićs Archiv).

Herr Famincyn hat es nun im obenangeführten Werke versucht ein einheitliches System der slavischen Mythologie

aufzubauen und nach dem bisher Gesagten ist es begreiflich, dass wir neugierig waren, ob und wie es ihm gelungen ist, die großen Schwierigkeiten zu überwinden und dass wir uns erlauben von diesem Werke in dieser Zeitschrift Erwähnung zu tun.

Der eben geschilderten Schwierigkeiten ist sich der Verf. wohl bewusst, und seine Methode ist in abstracto, d. h. an und für sich betrachtet die richtige. Von den sorgfältig zusammengestellten schriftlichen Zeugnissen (S. 15—62) ausgehend, auf die analogen Erscheinungen bei den verwandten Völkern (Indiern, Griechen, Pelasgern, Italern und hauptsächlich Litauern) gestützt, wendet er sich zu den Volksliedern und Volksgebräuchen, um die Überreste der heidnischen Vorstellungen zu eruiren und für den Aufbau des mythologischen Systems zu verwerten. Mit richtigem Takte wählt er dazu die Beschwörungsformeln, die Hochzeits- und verschiedene Festlieder, denn diese haben dem Einflusse der christlichen Religion den zähesten Widerstand geleistet. Sehr richtig stellt er sich gegen diejenigen Gelehrten, welche den Aberglauben als Verunstaltung der christlichen Legenden betrachten (S. 6). Doch es mangelt dem Verf. an anderen cardinalen Sachen, welche unumgänglich notwendig sind, um auf dem schlüpfrigen Boden der mythologischen Forschung festen Fuss fassen zu können.

Vor Allem ist zu bedauern, dass der Verfasser der völkerpsychologischen Theorie und somit der neuen vergleichenden Richtung gänzlich fern steht. Das äußert sich schon darin, dass sich unter den zahlreichen im vorliegenden Buche citierten Autoren nicht ein einziger Vertreter dieser Richtung vorfindet. Seine Methode ist zwar auch eine vergleichende, doch er vergleicht bloß die stammverwandten Völker der arischen Familie; er geht von einer richtigen Voraussetzung aus, dass die arischen Völker einen gemeinsamen Schatz von Vorstellungen aus der Zeit des einstigen Zusammenlebens aufbewart und

weitergebildet haben; doch die Art und Weise, auf welche er mit diesem Principe manipuliert, bezeugt nur zu gut, wie sich die Ignorirung des völkerpsychologischen Standpunktes rächen kann. Für H. Famincyn verwandelt sich das einfache psychologische Factum, dass die stammverwandten Völker wegen größerer Zahl von gleichen Bedingungen auch größere Ähnlichkeiten in jeder Hinsicht aufweisen müssen, zu einer Art Hypothese, dass Alles, was in der Mythologie der Indier, Griechen u. s. w. sich vorfindet, in der slavischen seine Gegenstücke haben muss. Er lässt dabei ganz außer Acht, dass stammverwandte Völker nicht zu derselben Entwickelungsstufe gelangen müssen, und dass es wohl denkbar ist, dass sie auch dann, wenn mehrere von den verwandten Völkern gleiche Vorstellungen aufweisen, ihren eigenen Weg eingeschlagen haben. Auf solche Weise nur können wir begreifen, wie der Verfasser für **alle** wirklichen und von ihm supponierten himmlischen Gottheiten der Slaven, bei den Italern, namentlich Umbrern und Sabinern, übereinstimmende Erscheinungen gefunden hat. Seite 303 finden wir folgende Zusammenstellung der slavischen und altitalischer Gottheiten:

Svjatovit, svjatoj vitaz, der vierköpfige, der tapfere Krieger, welcher zum Himmelsgotte erhoben wurde.	*Semo Sancus, Janus quadrifrons, Hercules sanctus, Jovius; Jupiter Sancus.*
Dyj Dij	*Diespiter*
Svara(o)g	*So(au-ua)rac(-te)Sorag(no)*
Solnce (slnce, slunce, sonce)	*Sol*
Avseň, Useň, (Usiň)	*Ausel (Usil)*
Bělbog (Bělin, Dažbog)	*Mars (mar* = glänzen)
Svara(o)žič	*Apollo Soranus (= Sauranus)*
Jarovit	*Garanus (gary = jary) (!)*
Pripekalo	*Jupiter Anxur (ἀνξηϱαίνω = pripekaju) (!)*

Radegast-Frejr	*Liber*
Chors	„*Horse* (*Marte*)“ (*!*)
Sim (*Sem*)	*Semo*
Jarilo, Eryl	*Hercules*, *Ἥρυλλος*, *Erilus*
Lada	*Concordia* (*!*) und
„	*Bona Dea, Fauna*
Kupala	*Cupra* (*!*) (*Mars Cyprius*)
Marena (*Marica, Marija* u. s.w.)	*Marica* (*!*)
Anna (*Ganna*)	*Anna Perenna* (*!*)
Ljalja	*Lala*

Diese Tabelle erfordert wol keinen Commentar. Auf den ersten Blick erscheinen die meisten Zusammenstellungen gezwungen, bei Haaren herbeigezogen, unwahrscheinlich, und dieser Verdacht wird bei näherer Prüfung zur völligen Sicherheit. Wir beschränken uns jedoch auf folgende Bemerkungen, welche eine nähere Prüfung überflüssig machen werden.

Der Verfasser missbraucht nämlich ein Hülfsmittel, welches, gehörig angewendet, gute Dienste leisten kann. Er glaubt, dass der Cultus einzelner Götter in Ortsnamen und überhaupt in geographischen Benennungen Spuren hinterlassen hat. Das ist immerhin möglich, nur muss man zu solcher Annahme zwingendere Gründe haben, als bloßen Gleichlaut der betreffenden Wörter. Zuerst muss festgestellt sein, dass ein Gott wirklich existirte; wenn man aber aus dem Vorkommen von etymologisch verwandten Ortsnamen bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Ländern die Existenz des fraglichen Gottes beweisen will, so ist es ganz einfach ein unwissenschaftliches Verfahren. Aber auch in günstigen Fällen, wo also die Existenz des Gottes außer Frage gestellt ist, muss man mit großer Vorsicht vorgehen, denn die frappanteste etymologische Verwandtschaft, kann aus ganz anderen als mythologischen Gründen entstanden sein. Dazu tritt bei Herrn Famincyn noch der Umstand hinzu, dass er von den Laut-

gesetzen und von der Etymologie überhaupt einen sehr schlechten Begriff zu haben scheint, da er mitunter auch solche etymologische Experimente zusammenbringt, welche dem bekannten: *ἀλωπηξ-pix-pax*-Fuchs nicht im mindesten nachstehen.

Ein Beispiel. Eine slavische Gottheit hiess Chors. Da dieser Name einmal mit Dažbog (siehe die Tabelle) verbunden vorkommt, so besteht für den Verfasser kein Zweifel, dass Chors-Dažbog mit dem umbrischen Horse Marte identisch ist. Mars ist nämlich ein Sonnengott und ebenfalls — nach Verfassers Meinung — Dažbog. *Horse* bedeutet ursprünglich „Ross" also Horse Marte = Chors Dažbog = Koň Dažbog = Sonnenross — die Sonne als Ross vorgestellt. Es lässt sich wohl nicht läugnen, dass das Ross ein Symbol der Sonne war und der Verfasser führt hierfür genug Beweise an. Aber wie ist er zu der Bedeutung Chors-Ross gelangt? Ganz einfach. Im Englischen bedeutet horse = Pferd; ein Vogel Scolopax gallinago heisst schwedisch Horsgjök und isländisch Hrosgauskr, was nach Grimm Pferdeguckuk bedeutet, und dieser Vogel ist dem *picus* des Horse Mars anolog. Um den horse in England mit dem Horse Mars in Italien zu verbinden, benützt der Verfasser die geographischen Benennungen in Holstein, Deutschland, Österreich, in den Alpenländern und in Italien und ist überzeugt, dass überall hier die Sonne als horse vorgestellt und verehrt wurde!

Unter diesen Namen befinden sich auch folgende: Hörsching, Hörschlag, Horschlitt, Horschitz (aus dem Slavischen: Hořice!), Hörsin (Hořín), Hrusova (Hrušová), Hroznietitz (Hroznětice), Hrozniowitz (Hroznovice), Hrosinkau, Hrozinko u. s. w. lauter Wörter, welche evident anderen Ursprunges sind und mit dem lieben Horse nicht einmal gleichlauten, sondern bloß gleich geschrieben werden, wobei das deutsche sch = š und rsch = ř grosse Rolle spielen. Unverzeihlich ist, dass sich der Verfasser bei

manchen Wörtern an die deutsche Umgestaltung hält, wodurch die wahre Bedeutung, wie sie in ursprünglicher slavischer Form enthalten ist, oft zur Unkenntlichkeit verwischt wird. Z. B. Aussig-Ústí, Auspitz-Hustopeč pag. 253, wo sie dem Avsen-Usin verwandt sein sollen.

Was die Behandlung der Volkslieder betrifft, so ist dem Verfasser entgangen, dass die naive Vorstellungsweise der Volkslieder, mögen sie auch der christlichen Periode angehören, der mythischen sehr nahe kommt, denn auch die Mythologie ist eine Art unvollkommener Apperception, welche auf einer niedrigeren Entwickelungsstufe vorkommt, wie wir sie auch für die Entstehung der Volkspoesie voraussetzen müssen. Daher dürfen wir nicht alle in Volksliedern vorkommende Personificationen, Apostrophen, Metaphern für mythologisch halten. Dieselben Motive, welche die mythische Vorstellung von einer belebten, das Leben des Menschen beeinflussenden, an seinem Schicksale teilnehmenden Natur verursachten, veranlassen auch den schlichten Volkssänger die Sonne, den Mond, die Sterne, die Bäume, die Tiere, die Flüsse anzureden und mit menschlichen Attributen zu versehen. Unzählige Beispiele solcher Art kommen z. B. in böhmischen Volksliedern vor, welche durchaus der christlichen Periode angehören, welche wir noch entstehen sehen. Die Sonne und der Mond werden hundertmal personificirt, sie sind Vertraute der Liebenden, die Vögel sind ihre Boten u. s. w., und das ist noch kein Beweis, dass es Reste der heidnischen Weltanschauung seien. Herr Verfasser hat hie und da, namentlich p. 152 u. f., diesen Umstand nicht beachtet.

Wir könnten noch auf die Leichtgläubigkeit des Herrn Verfassers hinweisen, mit welcher er unverbürgte Hypothesen, wie z. B. dass die norditalischen Veneti Slaven waren, als Facta annimmt, oder auf die Sorglosigkeit, mit welcher er aus Quellen schöpft, deren Unechtheit längst

nachgewiesen ist — wie das böhmische Mâter Verborum — doch das bisher Gesagte berechtigt uns zu resumiren, das das Werk höchst dilettantisch ist und zur Lösung de offenstehenden Fragen der slavischen Mythologie wenig beigetragen hat.

Franz Krejčí.

Druck von Emil Herrmann senior in Leipzig.

Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**

Neunzehnter Band. Zweites und Drittes Heft.

INHALT:

Das charakteristische Merkmal der Volkspoesie. Von Dr. Franz Krejčí.
Die Rede. (ratio. λόγος.) Von Karl Schulz.
Zur Würdigung G. Th. Fechners. Von Dr. Ths. Achelis.
Die Mundart der westfälischen Zigeuner. Von R. v. Sowa.
Ein deutsches Schwerttanzspiel in Ungarn. Von Dr. phil. F. Arnold Mayer.
Kalendarium der oberbayerischen Kultzeiten. Von Dr. med. M. Hoefler.
Gleichnisse und Metaphern im Ṛgveda. Von Arnold Hirzel.

Beurteilungen:
Rudolf Kleinpaul, Sprache ohne Worte. Von K. Bruchmann.
Karl Lange, Ueber Apperception. Von K. Bruchmann.
Victor Henry, Kalidasa. Agnimitra et Malavika. Von K. Bruchmann.
Dr. Heinrich v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Von Rudolf Lehmann.
Nachricht. Das neubegründete Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes zu Berlin. Von Ulrich Jahn.
Die Gesellschaft für die Völkerkunde Ungarns. Von Ulrich Jahn.



LEIPZIG
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.
1889.

Das charakteristische Merkmal der Volkspoesie.

Von Dr. Franz Krejčí.

Das Wesen der Volkspoesie wird am besten durch die Betrachtung des Unterschiedes, welcher zwischen derselben und der Kunstpoesie besteht, beleuchtet. Daraus ergibt sich eine Reihe von Merkmalen, welche zur Genüge bekannt sind.

In vorliegender Abhandlung werden wir diese Reihe nicht zu vergrößern, sondern auf eine andere Weise zur Kenntnis der Volkspoesie beizutragen suchen. Vom völkerpsychologischen Standpunkte werden wir alle jene Eigentümlichkeiten auf eine gemeinsame Quelle zurückführen, nämlich auf den psychischen Mechanismus, so dass die Volkspoesie eben durch ein markantes Hervortreten desselben gegenüber der Kunstpoesie charakterisirt erscheinen soll.

Der Begriff des psychischen Mechanismus ist zwar bekannt; doch wollen wir denselben in aller Kürze näher besprechen um seine Anwendung in unserer Angelegenheit erklärlich zu machen.

Die Vorstellungsverbindungen, welche das gesamte Seelenleben bedingen, können auf doppelte Weise entstehen. Entweder entscheiden dabei die Hauptprincipien der Wechselwirkung, welche bloß von der Beschaffenheit unseres Nervensystems abhängen, wobei der Mensch ihrer Macht ebenso gut unterliegt, wie z. B. die Atome und Moleküle der leblosen Materie den physischen Gesetzen; oder es greift in diesen naturgemäßen Verbindungsprocess die Vernunft bestimmend ein, welche die Vorstellungen ihrem In-

halte nach zweckmäßig ordnet, wobei sie die ursprüngliche Cohäsion derselben zu überwinden hat. Hier behersct das Ich, der Logos die Vorstellungsmassen, dort folgt er ihrer Wirkung mechanisch: deswegen heißen alle Phänomene, welche auf die erste Art entstehen, mechanische, unwillkürliche, und jene, wo der Logos entscheidet, logische, vernünftige, absichtliche.[1]

Wir sprechen von einem mechanischen Gedächtnis gegenüber dem ingeniösen, von einer unwillkürlichen Aufmerksamkeit gegenüber der absichtlichen, wir sagen, dass die Phantasiebilder des Traumes mechanisch entstehen, indem sie den Gesetzen der Wirklichkeit zum Trotze die Schranken jeder Möglichkeit mutwillig überschreiten, wogegen die Einbildungskraft des Dichters sich den ästhetischen und logischen Gesetzen fügen soll. Somit stehen sich der Mechanismus und Logismus gegenüber, doch dieser setzt jenen voraus. Der Mechanismus repräsentirt die niedrigere, der Logismus die höhere Stufe der geistigen Entwickelung. Der Mechanismus ist die Grundlage, der Logismus die Vollendung.

Der ganze Entwicklungsprocess ist also ein Uebergang von einem bloß mechanischen Seelenleben zum vernünftigen. Deswegen lässt sich auch keine sichtbare Grenze zwischen beiden ziehen, und da eine absolute Herschaft der Vernunft über das weite Reich der Vorstellungen ein für den aus Leib und Seele bestehenden Menschen unerreichbares Ideal ist, müssen wir uns das geistige Leben des empirischen

---

[1] In einigen Büchern begreift man unter dem psychischen Mechanismus die Vorstellungsverbindungen nach ihrer quantitativen Seite; durch diese Auffassung wird der Begriff nicht erschöpft, denn obgleich bei der mechanischen Verbindung die Stärke der Empfindung und die Klarheit der Vorstellung wichtige Factoren sind, so kommt bei mechanischen Verbindungen von ähnlichen und conträren Vorstellungen auch die Rücksicht auf den Inhalt zur Geltung. Uebrigens muss ich gestehen, dass ich den Ausdruck Quantität bei einer Vorstellung perhorrescire, da er leicht zu der unhaltbaren Annahme verleitet, dass Vorstellungen Kräfte seien.

Menschen als stetiges Bekämpfen des Mechanismus durch den Logos vorstellen. Dort nun, wo die Vernunft zu schwach erscheint, gewinnt der Mechanismus Oberhand und wir unterliegen seiner Macht. Das geschieht: a) wo das Selbstbewusstsein wenig entwickelt ist (beim Kinde), b) wenn irgend eine mächtige Ursache die Ichvorstellung hemmt (bei Affecten, im Traume), c) wo überhaupt die Ichvorstellung unentwickelt bleibt (bei Geistesstörungen).

Ferner ergibt sich aus diesem Verhältnisse des Logismus zum Mechanismus, dass dieser in solchem Grade überwiegt, in welchem die Vernunft unvollkommen ist: je gebildeter der Mensch, desto weniger handelt er mechanisch.

Analog dem Leben eines Einzelnen, können wir auch im Leben der Völker hauptsächlich zwei Perioden unterscheiden: die der Kindheit und der Reife; aber auch hier lässt sich in Wirklichkeit keine bestimmte Grenze angeben; die Entwickelung geht auch hier allmälich vor sich. Wir werden also annehmen müssen, dass der Mechanismus nur auf der untersten Stufe, welche wir in Wirklichkeit wol nicht antreffen, das Leben der Völker ausschließlich beherschte und dass seine Wirkung bei jetzigen Völkern sich dem Grade der Bildung entsprechend vermindert. Hinsichtlich der Bildung teilen wir die Völker in wilde und civilisirte (Culturvölker); wir setzen also voraus, dass der Mechanismus bei den wilden Völkern mehr als bei den civilisirten zum Vorschein komme. Und noch ein Umstand kommt in Betracht. In jedem Volke bilden sich Schichten, welche sich durch Bildung unterscheiden; die höher stehenden bezeichnen wir mit dem Namen Intelligenz, den Rest nennen wir Volksmasse. Es mögen verschiedene Ursachen diese Scheidung bewirkt haben: für uns ist die Existenz derselben von Belang, denn auch hier müssen wir voraussetzen, dass innerhalb einer Nation die Volksmassen dem Mechanismus mehr unterliegen, als die intelligenteren Schichten.

Sowol die Volks- als auch die Kunstpoesie tauchen

auf verschiedenen Entwicklungsstufen auf und nach Maßgabe der Bildung, werden sich nicht nur die Kunstschöpfungen von Volksliedern, sondern auch Kunstschöpfungen von Kunstschöpfungen und Volkslieder von Volksliedern durch ein verhältnissmäßiges Hervortreten des psychischen Mechanismus unterscheiden. Doch wir müssen folgende Facta in Betracht ziehen:

a) Die Volkspoesie geht der Kunstpoesie voran. In der Volkspoesie finden wir Keime aller Gattungen der künstlichen (vgl. besonders die Litteraturgeschichte der Griechen, dann die Geschichte des Dramas bei Indiern, Italiänern und Spaniern). Die Volkspoesie gehört also den geistigen Producten der minder entwickelten Periode an.

b) Dort, wo die intelligenteren Schichten eine Litteratur geschaffen, flüchtet die Volksmuse in die ungebildeten Schichten, von den Burgen und Schlössern in die Städte und von hier aufs Land.

c) Wo heutzutage die Bildung bis in die untersten Schichten der Bevölkerung durchgedrungen ist, verschwindet die Volkspoesie überhaupt, der Quell der naiven Volksweisen versiegt und bloß die rohesten Elemente der Gesellschaft machen in Gassenliedern dem Naturtriebe Luft.

d) Bei Völkern, welche keine Litteratur besitzen, welche auf der niedersten Stufe der Entwicklung erstarrten, blüht die Volkspoesie und wenn wir auch nicht behaupten wollen, dass jedes Volk Volkslieder aufzuweisen habe, so glauben wir, dass man in den geistigen Producten aller Völker poetische Schönheiten antrifft.

Ein Beispiel, um die eben angeführten litterarhistorischen Tatsachen zu demonstriren, bietet die Culturgeschichte der Czechoslaven. (Die älteste Geschichte müssen wir übergehen, denn die Königinhofer Handschrift, deren Lieder für Volksdichtungen ausgegeben werden, ist unecht). Das böhmische Volk besaß bereits im 15. und 16. Jahrhundert eine ansehnliche Litteratur. Nach der Katastrophe am Weissenberge wurden die intelligenten Schichten ver-

nichtet. Der Adel wurde teils getötet, teils vertrieben die sogenannten böhmischen Brüder, welche auf dem Gebiet der Litteratur so viel geleistet haben, flüchteten sich in benachbarte Länder, die Städte wurden germanisirt. Die böhmische Sprache wurde auf die Dörfer beschränkt, und die Jesuiten haben das Ihrige geleistet, um auch die mindesten Spuren der älteren Aufklärung zu vernichten und jede freiere Regung des Volksgeistes schon im Keime zu unterdrücken. Das Volk sank tief und von den erzürnten himmlischen Mächten wurde ihm zum einzigen Troste die Muse des Gesangs geschickt: die Volkspoesie blühte auf. Alles, was die Böhmen an Volksliedern besitzen, datirt sich höchstens aus dieser Periode.[1]

Gegen Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts vollzog sich die sogenannte Wiedergeburt; die intelligenteren Schichten begannen sich ihrer Muttersprache zuzuwenden, es entstand eine neue Litteratur, die Bildung ward allgemeiner, und da sehen wir die Volkspoesie immer mehr und mehr verschwinden, sodass heutzutage, wo die Bildung auch in die untersten Schichten Eingang gefunden,

---

[1] Das beweist der Inhalt derselben. Die ältesten epischen Lieder der Slovaken und Mährer reichen in die Zeit der Türkenkriege, wo noch der türkische Halbmond den größten Teil der jetzigen ungarischen Länder von den Zinnen der Ofener Burg beherschte und die böhmischen Lieder haben fast durchweg zum Gegenstande die Plagen des durch „robota" gedrückten Bauernstandes. Es gibt hier keine Begeisterung und kein kriegerisches Selbstbewusstsein, welches die serbischen Lieder atmen, sondern nur Gram und Trauer, dass der š-uhaj Soldat werden soll. Er zieht den weißen Rock an, bekommt sein Pferd, seinen Säbel und Sporen, das ist sein einziger Ruhm, er will tapfer kämpfen, aber nur weil er muss, von einer begeisterten Idee ist hier keine Spur, kaum weiß er den Feind zu benennen. Aehnlich sind die lyrischen Lieder; ihre Scenerie ist durchweg ländlich, ihr Geist durchaus modern. Nur die religiösen Gesänge, welche besonders in Mähren sehr häufig sind, haben manche sehr alte, natürlich durch christliche Anschauungen modificirte Vorstellung erhalten.

dieselbe in Böhmen fast gänzlich verschwand und bloß in entlegeneren Gegenden des weniger fortgeschrittenen Mährens und in unzugänglichen Bergschluchten der vernachlässigten und der allgemeinen nationalen Bewegung am fernsten stehenden Slovaken in voller Blüte fortlebt.

Wenn daraus erhellt, dass die Volkspoesie überall auf einer weit niedrigeren Entwickelungsstufe als die Kunstpoesie erscheint, so sind wir wohl berechtigt, das charakteristische Merkmal der Volkspoesie darin zu erblicken, dass in ihr der psychische Mechanismus markant hervortritt. Dabei brauchen wir uns keineswegs durch den Umstand beirren zu lassen, dass auch in den Kunstschöpfungen, welche verschiedenen Entwicklungsstufen angehören, der psychische Mechanismus verschieden zum Vorschein kommt. Der Abstand zwischen solchen Kunstschöpfungen kann nie so groß sein, wie zwischen der Kunst- und Volkspoesie und das verschiedene Hervortreten des Mechanismus kann nie so markant auffallen, um zum Unterscheidungsmerkmale (differens specificum) verwendet werden zu können. Eine Analogie wird es klar machen. Handlungen eines Gebildeten und eines Ungebildeten sind in Betreff des Mechanismus gewiss verschieden und doch steht in derselben Hinsicht ein (sit venia exemplo) betrunkener Gebildeter einem betrunkenen Ungebildeten bedeutend näher als einem nüchternen. Durch den Mangel an Selbstbeherrschung oder an Verstand, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, ist der Betrunkene überhaupt gegenüber dem Nüchternen markanter, deutlicher charakterisirt als der Gebildete gegenüber dem Ungebildeten. Aehnlicher Weise verhält es sich mit dem Mechanismus in unserer Angelegenheit.[1]

Dieser theoretisch gewonnene Schluss muss sich aber auch praktisch bewähren, d. h. wenn die Volkspoesie gegen die Kunstpoesie durch das Hervortreten des psychischen Mechanismus charakterisirt sein soll, so müssen sich alle Eigentümlichkeiten der Volkspoesie, wie sie von Litte-

rar- und Culturhistorikern angegeben werden, daraus erklären lassen. Da aber unsere Abhandlung mehr andeutend als erschöpfend gehalten ist, werden wir im Folgenden nicht Alles besprechen, was aus dem großen, in verschiedenen Schriften über Volkspoesie aufgespeicherten Material, mit unserem Gegenstande zusammenhängt, sondern nur Einiges, wovon wir glauben, dass es zur Illustrirung unserer Meinung gehört.

I.

Allgemein wird zugestanden, dass die Volkspoesie der eigenste Ausdruck der Volksindividualität sei, da sie aus dem Wesen des Volkes hervorgehe und seinen innersten Geist widerspiegele. Das stimmt mit unserer theoretischen Supposition gänzlich überein. Auf Grund der vorausgeschickten völkerpsychologischen Daten deduciren wir, dass dort, wo der psychologische Mechanismus vorherscht, also auf einer niedrigeren Entwickelungsstufe des Volkes, sein Charakter in geistigen Producten deutlicher ausgeprägt werden muss, als auf einer höheren. Unter dem Volkscharakter verstehen wir nämlich den Inbegriff aller Eigenschaften und Eigentümlichkeiten, durch welche sich die Völker von einander unterscheiden. Diese Eigenschaften resultiren aus verschiedenen Bedingungen, unter denen einige dem Einflusse der fortschreitenden Bildung mehr unterliegen als andere. Es wird also die Summa der Eigentümlichkeiten des Volkes auf einer höheren, gebildeteren Stufe kleiner sein, als auf einer niedrigeren. Es steht wohl fest, dass die gebildeten Völker einander viel näher stehen als die ungebildeten, und ebenso, dass man einen italienischen Bauer von einem deutschen eher unterscheidet, als zwei intelligente Individuen. Wenn wir bedenken, wie nivellisirend in dieser Hinsicht z. B. eine gemeinsame Religion wirkt, wie groß der Einfluss der hellenischen Cultur auf die Charaktere der Völker des Altertums war, wie die Pariser Mode, die englische In-

dustrie, die deutsche Kunst verschiedene, wenn auch minder wichtige Volkseigentümlichkeiten beseitigen, wie die Verkehrsmittel den Umgang erleichtern und die Buchdruckerei den Gedankenaustausch beschleunigt, wenn wir den Aufschwung der Wissenschaften betrachten, so wird uns klar, dass die Bildung die Menschheit zur gemeinschaftlichen Arbeit vereinigt und die Volkseigentümlichkeiten schwächt und schwächen wird, bis nur die auf physischen Bedingungen beruhenden Racenunterschiede übrig bleiben, welche durch geistige Entwickelung nicht abgeschafft werden können. Daran ändert nichts, dass in unseren Tagen das nationale Bewusstsein einen so mächtigen Aufschwung genommen hat und die Nationalitätsidee zum bestimmenden politischen Factor geworden ist, wodurch die nationalen Gegensätze eher verschärft als geschwächt werden; denn der jetzige Begriff der Nationalität ist mit dem hier gemeinten Volkscharakter nicht identisch, schon deswegen, weil er sich auf alle Volksschichten bezieht, wogegen uns an der Scheidung der gebildeteren Schichten von der Volksmasse gelegen ist.

Wenn also die gebildeteren Völker und gebildetere Schichten einander näher stehen und wenn mit der Abnahme der Bildung die Volkseigentümlichkeiten sich vermehren, so werden die geistigen Producte der niederen Periode auch mehrere aus dem Volkscharakter entsprossene Eigentümlichkeiten aufweisen, somit auch die Volkspoesie gegenüber der Kunstpoesie durch deutlicheres Hervortreten des Volkscharakters charakterisirt sein.

Eine nähere Untersuchung, wie sich der Volksgeist in der Volkspoesie widerspiegelt, würde natürlich die Grenzen unserer Abhandlung überschreiten.

II.

Die Diction der Volkspoesie strotzt von Eigentümlichkeiten, welche zwar einzelnen Volksindividualitäten gemäß verschieden sind, doch gegenüber der Kunstpoesie eine ge-

wisse Gleichartigkeit aufweisen. Es wäre verfehlt diese Eigentümlichkeiten vom ästhetischen Standpunkte betrachten und classificiren zu wollen. Vor dem Forum der Aesthetik sind alle poetischen Schöpfungen gleichgestellt; ihren Normen müssen sowohl Volks- als Kunstlieder entsprechen. Ebenfalls dürfen wir nicht die Volkslieder durch Mangel an Schönheiten kennzeichnen; denn darin würde sie so manches Kunstproduct übertreffen. Wir werden alle solche Eigentümlichkeiten und Mängel auf jenen gemeinsamen Quell zurückführen, aus welchem die gesamte Volkspoesie hervorquillt, auf den psychischen Mechanismus, und zum Beweise wollen wir einige von denselben einer psychologischen Analyse (keiner ästhetischen) unterziehen.

Eine ausgiebige, nie versiegende Quelle dichterischer Schönheiten bietet das Gleichnis. Seine psychologische Grundlage bildet das Gesetz, dass ähnliche Vorstellungen einander reproduciren. Das geschieht gänzlich mechanisch und man kann Jeden auf seine tägliche Erfahrung verweisen. Sonst ist dieses Gesetz für die Ausbildung der Sprache wichtig. Als die Sprache noch unentwickelt war und als es dem Menschen behufs Benennung neuer Vorstellungen an Wörtern gebrach, benutzte er dazu diejenigen von den ihm zu Gebote stehenden Wörtern, welche eine ähnliche Vorstellung bezeichneten. Das ist die bekannte grammatische Metapher, über welche Max Müller in seinen Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache so vortrefflich geschrieben hat. Es ist also die Metapher und das Gleichnis eine ganz gewöhnliche Erscheinung, welche eben dadurch noch nicht schön sein muss. Soll ein Gleichnis schön sein, so muss es den ästhetischen Normen entsprechen, beide Glieder desselben müssen viel Gemeinsames aber auch genug Verschiedenes haben, damit die Aehnlichkeit recht deutlich hervortrete; die Uebereinstimmung muss die charakteristischsten Teile betreffen, die Zusammenstellung muss neu und nicht entlegen sein, sie muss witzig, geistreich, überraschend sein. Der Kunst-

dichter darf bloß von schönen Vergleichen Gebrauch machen; der Volksdichter dagegen unterliegt hierin dem Drucke des Mechanismus; er vergleicht dort, wo ihn der Gedankenstrom dazu zwingt, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob es gefallen wird. Deswegen werden wir in Volksliedern viele überflüssige, minder passende, für sich betrachtet vielleicht vortreffliche, aber im Verhältnisse zum Ganzen weitschweifige, ermüdende Gleichnisse finden. Aber alles dies geschieht und erscheint natürlich und ungezwungen, wenn wir daran nicht den ästhetischen, sondern psychologischen Maßstab anlegen.

Sehr belehrend sind in dieser Hinsicht die homerischen Gedichte. Es gilt heutzutage für ausgemacht, dass dieselben aus Rhapsodien — Bardengesängen entstanden, welche später zu einem großartigen Ganzen verbunden worden sind; desgleichen ist man der Meinung, dass es keine echten Volkslieder sind, sondern dass sie einen Uebergang von der Volks- zur Kunstpoesie bilden. Doch immerhin sind sie auf einer so niedrigen Entwickelungsstufe der griechischen Nation entstanden, wo wir ein markantes Hervortreten des Mechanismus voraussetzen müssen.

In homerischen Gesängen wimmelt es von Gleichnissen. Waren sich — so könnte man fragen — die homerischen Sänger dessen bewusst, dass die Gleichnisse eine Quelle des Schönen seien, und verschwendeten sie deswegen so reichlich die Gaben ihrer Phantasie? Mit nichten, sondern da sie mit einer regen Einbildungskraft begabt waren, so drängten sich in ihr Gemüt neue und neue Vorstellungen ein und darunter auch nach dem Gesetze der Aehnlichkeit; sie unterlagen dieser Strömung, sie legten ihr keine Schranken an und daher kommt es, dass sie sich mit einem Gleichnisse nicht begnügten. Als Agamemnon im 2. Gesange [1] der Ilias, um die Kampflust seines Heeres auf die Probe zu stellen und seinen gesunkenen Mut wieder

[1] V. 144—149 nach Voss Uebersetzung citirt.

zu beleben, in einer ad hoc zusammenberufenen Versammlung beantragt, mit weiterer Belagerung abzubrechen und nach Hause zurückzukehren, da findet dieser Antrag begeisterten Anklang in den Massen der Kämpfer und Alles eilt zu den Schiffen. Der Dichter vergleicht die dadurch entstandene Bewegung im Heere mit dem Toben des Meeres, wenn Euros und Notos, schnell dem Gewölke des Donnerers Zeus sich entstürzend, seine Wogen hoch aufstürmen. Sogleich aber drängt sich ein neues Bild in das aufgeregte Gemüt des Dichters: das eines Saatfeldes, dessen wallende Aehren der brausende Westwind, zuckend mit Ungestüm, hinabbeugt. Also zwei Gleichnisse, wo ein einziges ausreichen würde und ein Kunstdichter würde sich wol mit einem begnügen. Darum erklären auch die strengen Philologen [1] (Franke) eins von denselben für späteren Zusatz, als bloße Variation des andern. Wenn wir auch Frankes Behauptung, dass sich im zweiten Gleichnisse kein weiterer Fortschritt der Handlung ausgedrückt finde, billigen, so stimmen wir mit ihm nicht überein, wenn er auf Grund dieses Umstandes die betreffenden Verse athetirt. Ja, wenn man Alles, was ästhetisch minder vollkommen erscheint, für eines Homer unwürdig halten wollte, so müssten wir sehr viele Verse streichen. Unser Standpunkt erklärt es hinlänglich. Uebrigens sind unserer Meinung nach die ästhetischen Gründe für eine Athetese nur dann wichtig, wenn sie sich zu anderen philologischen, historischen, paläographischen Bedenken gesellen. Was sollte man über die Verse 455—483 desselben Gesanges sagen,[2] wo sich auf einem verhältnismäßig sehr kleinen Raume

[1] F. R. Franke in der fünften Auflage der Faesischen Ausgabe der Ilias, Anmerkung zum V. 148. Faesi meinte dagegen, dass in dem zweiten Gleichnis ein Fortschritt der Handlung ausgedrückt wird. Im ersten sei die Rede von einer Bewegung innerhalb eines gewissen Raumes, im anderen von einer aus jedem Raum heraustretenden Bewegung. Das scheint mir zu minutiös, zu kleinlich.

[2] Vergl. Il. III, 1—36, wo vier Gleichnisse vorkommen, auf welche zusammen von der Gesamtzahl 21 Verse entfallen.

nicht weniger als sechs ausführliche Gleichnisse, die kürzeren, bildlichen Wendungen nicht mitgerechnet, befinden? Nachdem die Probe, auf welche Agamemnon sein Heer gestellt, gegen alles Erwarten so ungünstig ausgefallen war, sind die achäischen Führer bemüht, die einer Flucht ähnliche Bewegung zu stillen und die Menge wieder zu versammeln, wobei ihnen ihre mächtige Beschützerin, Athene, behilflich ist. Mit ihrer fürchterlichen, aber prachtvoll gearbeiteten Aegide bewaffnet, durchfliegt sie das Heer, treibt die Achäer zur Eile an und rüstet jegliches Mannes Busen mit Kraft, rastlos im Streite zu stehen und zu kämpfen. Da folgt V. 455 das erste Gleichnis:

„Wie ein vertilgendes Feuer entbrennt in unendlicher Waldung
Auf den Höh'n des Gebirgs, und fern die Flamme gesehen wird:
Also dem wandelnden Heer entflog von dem prangenden Erze
Weithin leuchtender Glanz, und durchstrahlte Luft und Himmel.“

Doch unmittelbar darauf führt der Dichter ein anderes Bild vor:

„Dort gleichwie der Gevögel unzählbar fliegende Scharen,
Kraniche oder Gäns', und das Volk langhalsiger Schwäne,
Ueber die asische Wies', um Kaystros weite Gewässer
Hierhin flattern und dorthin, mit freudigem Schwunge der Flügel,
Dann mit Getön hinsenken den Flug, dass umher das Gefild' hallt:
So dort stürzten die Scharen von Schiffen daher und Gezelten
Auf die skamandrische Flur . . .“ (V. 465.)

Im V. 467:

„Jetzo standen sie All' in der blumigen Au des Skamandros,
Tausende, gleich wie Blätter und knospende Blumen im Frühling.“

Und schon wieder ein neues Gleichnis, das vierte bereits:

„Aber dicht, wie der Fliegen unzählbar wimmelnde Scharen
Rastlos durch das Gehege der ländlichen Hirten umherzieh'n,
Im anmutigen Lenz, wann Milch von Butten herabtrieft:
So unzählbar standen die hauptumlockten Achaier
Gegen die Troer im Felde, sie auszutilgen verlangend.“

Dann unmittelbar das fünfte:

„Jetzo wie oft Geißhirten die schweifenden Ziegenherden
Ohne Müh' aussondern, nachdem sie sich weidend gemischet:
So dort stellten die Führer und ordneten hierhin und dorthin
Einzugehen in die Schlacht . . .“

Das sechste gilt Agamemnon:

„ . . . mit ihnen der Held Agamemnon,
Gleich an Augen und Haupt dem donnerfrohen Kronion,
Gleich dem Ares an Gurt, und an hoher Brust dem Poseidon.
So wie der Stier in der Herd' ein Herrlicher wandelt vor Allen,
Männlich stolz, denn er ragt aus den Rindern hervor auf der Weide:
Also verherrlichte Zeus an jenem Tag Agamemnon . . .“

So etwas kann sich nur ein Homer erlauben; nur bei ihm ist man geneigt, der goldenen Regel: in Beschränkung zeigt sich der Meister, zu vergessen; denn nur bei einem Volksdichter, welcher dem Mechanismus des Vorstellungsverlaufes unterliegt, erscheint es natürlich und lässt sich deswegen entschuldigen. Ein Kunstdichter würde sich durch ähnliches Verfahren den Vorwurf des Bombastes zu Schulden kommen lassen, wie es z. B. dem Verfasser der Ἀσπὶς Ἡρακλέους widerfahren ist, welcher in die Verse 386—418 vier ausgedehnte Gleichnisse eingestopft hat.[1]

So wie dieses häufige Erscheinen von Gleichnissen, lässt sich noch eine andere Eigentümlichkeit der homerischen Gesänge auf die Wirkung des psychischen Mechanismus zurückführen. Sehr oft ist nämlich das sogenannte tertium comparationis auf ein minimum beschränkt, und doch kann

[1] Das Verhältnis der Ilias zur Odyssee in dieser Hinsicht ist für unsere Deduction bezeichnend. In der Odyssee kommen die Gleichnisse spärlich vor, sind gesuchter, das tertium comparationis ist präciser, nie werden sie so gehäuft. Das stimmt mit der bekannten schon von Alters her bekannten Tatsache überein, dass die Odyssee eines bedeutend jüngeren Datums ist. Folglich muss unserer Supposition gemäß, die Wirkung des psychischen Mechanismus schwächer sein. Wer die Gesänge der Odyssee für Kunstlieder hält, wird das noch begreiflicher finden.

sich der Dichter nicht versagen, das secundum comparationis bis ins kleinste Detail auszumalen. Im 4. Gesange V. 141 (der Ilias) wird Menelaos verwundet; aus der Wunde strömt Blut hervor und färbt die Schenkel, die Beine und die zierlichen Knochen des Helden, wie wenn die Mäonerin oder die Karin ein zum Wagenschmucke des Rosses bestimmtes Elfenbein mit Purpur färbt.

Dies würde genügen, doch der Dichter setzt gleich hinzu:

„Dort nun liegt's im Gemach, und viel der riesigen Männer
Wünschten es wegzutragen; doch Königen hegt sie das Kleinod."

Vergl. VI, 506 ff. oder XVII, 53 ff. Hier wird der von den Panthoiden übrig gebliebene von Menelaos getötet und sein Fall wird mit dem Sturze eines Oelbaums verglichen, worüber sich der Dichter folgendermaßen ausbreitet:

„Gleich dem stattlichen Sprössling des Oelbaums, welchen ein Landmann
Nährt am einsamen Ort, wo genug vorquillt des Gewässers;
Lieblich sprosst er empor, und sanft bewegt ihn die Kühlung
Aller Wind' umher und schimmernde Blüte bedeckt ihn;
Aber ein schnell andrängender Sturm mit gewaltigen Wirbeln
Reißt aus der Erde den Stamm, und streckt ihn lang auf die Erde;
Also erschlug den Euphorbos, den panthoidischen (sic!) Streiter,
Atreus Sohn Menelaos . . ."

Der Dichter unterliegt hier dem Mechanismus des Gedächtnisses, wie z. B. ein Weib aus dem Volke, welches wegen abschweifender Nebenbemerkungen, zu denen es durch Erinnerungen verleitet wird, nicht zur Sache gelangen kann (wie die Amme in Shakespeare's Romeo und Julie). Auch bei Homer finden sich zahlreiche Beispiele dieser mechanischen Geschwätzigkeit vor. Im II. Gesange 100. erhebt sich Agamemnon, um den versammelten Achaiern seinen Antrag von der Rückkehr vorzubringen, und lehnt sich dabei auf seinen Herscherstab. Der Dichter benutzt diese Gelegenheit und teilt ausführlich die ganze Geschichte

des berühmten Herscherstabes mit, wie ihn Hephaistos mit Kunst gebildet und dem großen Zeus geschenkt, wie ihn dann Zeus dem Hermes und dieser Pelops, dem Urgroßvater Agamemnons, gab, bis er endlich auf diesen überkommen ist. Wenn zwei Helden zum Zweikampfe begegnen, so müssen wir früher ihre ganze Genealogie erfahren, bevor die Waffen zu tötlichen Streichen geschwungen werden. Das Prototyp einer solchen Geschwätzigkeit ist der λιγὺς πυλίων ἀγορήτης, der greise Nestor; wir brauchen bloß an seine Unterredung mit Achilleus im 9. Gesange der Ilias zu erinnern.

Auf solche Weise erscheint die berühmte und von Kunstdichtern nachgeahmte bis ins kleinste Detail eingehende epische Darstellung als eine Folge der ungehemmten Wirkung des psychischen Mechanismus. Man pflegt von dem breiten Strom der epischen Schilderung zu sprechen, der langsam, majestätisch, in vielen Krümmungen dahinfließt und in dessen Wellen sich alle am Ufer liegenden Gegenstände widerspiegeln: und doch hat dieser Strom seinen Ursprung einem Gießbach der mechanischen Vorstellungsreproduction zu verdanken.

Wenden wir uns jetzt auf ein anderes, von den griechischen Heldenliedern durch Ort, Zeit und Inhalt weit entferntes Gebiet der Volksdichtung, zu den slavischen Liedern.

Eine liebliche Zierde derselben ist die sogenannte Antithesis, eine Figur, deren Schema ist: Es ist A, nein es ist nicht A, es ist B. Z. B.:[1]

„Schön zu schauen sind die roten Rosen
In dem weiten Palast des Lazaro;
Welche sei die schönste und die liebste
Und die holdeste, kann Niemand sagen:
Rosen sind's nicht, sind nicht rote Rosen,
Sind die schönen Töchter des Lazaro,
Des Gebieters über Servjas (Serbiens) Ebnen."

---

[1] Aus Herders Stimmen der Völker und zwar aus dem Gedichte: Ein Gesang von Milos Cobilich und Vuko Branvokich.

Oder: [1]

„Seh' ich's dort nicht glänzen?
Eilig hin von hier!
Glänzet dort ein Blümchen,
Wohl, so pflück ich's mir.
Nein, es war kein Blümchen.
Ging mein Schatz vorbei,
Und er glänzt so lieblich,
Denn er liebt so treu!"

Mitunter fällt das erste Glied der Antithesis weg, und das Schema gestaltet sich dann folgendermaßen:

Es ist nicht A, es ist B,

wie es so hauptsächlich in russischen und serbischen Liedern vorkommt. Z. B.: [2]

„Glänzt kein Stern von ferne auf dem Blachfeld,
Nein, es raucht ein kleines, kleines Feuer,
Bei dem Feuer liegt ein Seidenteppich,
Auf dem Teppich liegt ein guter Jüngling.

Durch Unterdrückung des zweiten, negativen Gliedes entsteht dann noch folgendes Schema:

Es ist A; doch es ist B.

Z. B.: [3]

„Sagten, es käm' vom Berg
Dunkelnder Wolken Schar;
Doch es war meiner Maid
Kohlschwarzes Augenpaar.
Sagten, es käm' vom Berg
Purpurnes Morgenlicht.

---

[1] Nach Wenzigs Uebersetzung. Dieser verdienstvolle Verfasser gab schon im Jahre 1830 eine Auswahl aus slavischen Volksliedern heraus, welche unter dem Titel: „Slavische Volkslieder" in Halle erschien. Im Jahre 1875 begann er in Prag eine „Bibliothek slavischer Poesien in deutscher Uebertragung" herauszugeben, von der jedoch bloß zwei Teile erschienen. Der erste Band enthält Wenzigs Auswahl aus seinen Uebertragungen slavischer Volkslieder, welcher auch unsere Citate entnommen sind. Siehe pag. 18.

[2] Daselbst pag. 187.

[3] Wenzig l. c. pag. 19.

Doch es war meiner Maid
Purpurnes Angesicht.
Sagten, es strahle schon
Voller Mond sonnenklar;
Doch es war meiner Maid
Strahlende Stirn fürwahr."

Diese Figur hat sich gänzlich mechanisch aus dem gewöhnlichen Apperceptionsprocesse entwickelt, welcher dem Acte des Urteilens zu Grunde liegt. Haben wir z. B. einen Eindruck, so können mehrere Vorstellungsmassen im Bewusstsein auftauchen, um denselben zu appercipiren. Die Apperceptionsfähigkeit dieser Vorstellungsmassen richtet sich nach der Zahl der jener neuen Vorstellung homogenen Teile, welche nach dem Gesetze der Wechselwirkung miteinander verschmelzen wollen, aber durch die conträren Verbindungsteile daran gehindert werden. Es entsteht daraus im Gemüte eine Art Spannung, welche wir mit dem Worte Unentschlossenheit oder Zweifel bezeichnen und welche erst dann gestillt wird, bis eine von den zur Appercipirung sich meldenden Massen in Folge der größten Aehnlichkeit Oberhand gewinnt und die neu eintretende Vorstellung appercipirt. Dann ist der Apperceptionsact vollzogen und wir nennen ihn in diesem Falle Urteilen. In der Praxis äußert sich dieser Process durch Fragen: Was ist das? — Ist es A? — Nein, es ist kein A, denn es hat ein Merkmal X; — folglich ist es ein B; und das ist eben das Schema der Antithesis! In den Volksliedern kommen derartige Gedankenverbindungen ohne jegliche poetische Pointe vor, ein Beweis, dass es ästhetische Rücksichten nicht waren, welche diese Figur zu Stande brachten, sondern reiner Mechanismus.

So sagt in einem mährischen Liede[1] die Mutter zu ihrer Tochter: Schau Töchterlein, schau zum Fenster

[1] Franz Sušil: Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými. Brünn 1859. Nr. 147. (Sammlung von mähr. Liedern.)

hinaus, ob sich Staubwolken erheben, oder ob die Türken kommen? Nein, antwortet die Tochter, es ist kein Staub, es kommen die Türken, die mich mitnehmen werden. Ganz prosaisch klingt auch folgende Unterredung, welche dabei der antithetischen Form genau entspricht: Meine Teure, schau doch nach, ob die Mutter kommt, oder die Henker.[1] Eine antithetische Form weist auch folgendes niederösterreichische Lied auf:

> Sitzt a schen's Vegerl af'n Dånnabam,
> tuat niks åls singa und schrain;
> wås muass denn dås voar a Vegerl sain?
> Dås muass a Nåchtigåll sain!
> Noan, main Schåz, dås is koan Nåchtigåll,
> Noan, main Schåz, des dearfst nid glaubn;
> Koan Nåchtigåll schlågt af koanm Dånnabam
> Schlågt in a Has'lnussschtauden.[2]

Bezeichnend sind für die Entstehungsarten der Antithesis auch diejenigen Beispiele, wo zum negativen Teile auch der Grund seiner Negirung hinzutritt, so dass dann das Schema lautet: Es ist A; nein es ist nicht A; denn..., es ist also B. Diese Begründung der Negirung entspricht dem „psychologischen Grunde“, der beim Urteilen für eine von den Apperceptionsvorstellungen entscheidet. Somit steht diese Form der Antithesis dem mechanischen Acte des Urteilens am nächsten. Ein Beispiel:[3]

> Was ist weißes zu gewahren
> Auf den Bergen. in den Talen?
> Sind es weißer Gänse Scharen,
> Oder ist dort Schnee gefallen?

[1] Sušil l. c. Nr. 151: Kamarádko moja — pohledni do pola. — Ideli tam máti — lebo idú kati — huavičku mně sťati? — Neide tam máti — než tam idú kati — huavičku ti sťati. Vergl. Nr. 128.

[2] Franz Ziska und Julius Max Schottky: Oesterreichische Volkslieder mit ihren Singweisen. Pesth, 1819. Die Herausgeber deuten durch die auch hier teilweise beibehaltene Schreibweise die Eigentümlichkeiten der dialectischen Aussprache an.

[3] Wenzig l. c. pag. 100.

Wären's weißer Gänse Scharen,
Wären längst schon fortgeflogen;
Wär es Schnee, die warme Sonne
Hätt' ihn längst schon aufgesogen.
Ist ein Lager; auf dem Lager
Ruht ein Jüngling hingestrecket
Und das Haupt des schönen Jünglings
Ist mit Wunden ganz bedecket . . .

Die Sache verhält sich also völlig so, wie wir bei dem Gleichnisse gesehen haben. Beide Figuren sind eigentlich Schemata eines ganz gewöhnlichen Reproductionsprocesses und erhalten erst dann einen poetischen Wert, wenn die dadurch entstandenen Gedankenverbindungen den ästhetischen Normen entsprechen und auch dies geschieht in den Volksliedern zufällig, mechanisch, analog dem Vorkommen des Schönen in der Natur. Man begreift ferner ganz gut, wie eben diese Figuren für Lieder einzelner Völker so typisch werden konnten; es sind nämlich von den einfachsten und natürlichsten Verbindungsweisen, denen sich jeder Gedankeninhalt leicht, wie von selbst, fügt.

III

Eine Folge des psychischen Mechanismus ist, dass sich die Vorstellungen oft zu solchen Complexen verbinden, welche von den gewöhnlichen, üblichen, stark abweichen; ja es entstehen oft solche Verbindungen, die jeder verständigen Erklärung spotten.

Wenn wir einen prüfenden Blick in unser eigenes Innere werfen, so begreifen wir ganz gut, wie sich zwei ganz verschiedenartige Vorstellungen nur deswegen unzertrennlich verbinden können, weil sie sich einst in unserm Bewusstsein zu gleicher Zeit zusammenfanden und wie sie dann bei jeder Gelegenheit auch gegen unsern Willen einander reproduciren. Es scheint uns nichts Sonderbares wenn z. B. im ernsten Augenblicke irgend eine Vorstellung, die uns ein böser Kobold ins Gemüt ruft, unsere Muskel

zum Lachen zusammenzieht, oder wenn uns die Gedanken von einer wissenschaftlichen Lectüre blitzschnell in eine angenehme Gesellschaft versetzen und der eilenden Arbeit vergessen lassen: und doch frappirt uns, wenn wir etwas ähnliches bei unserem Nächsten wahrnehmen. Ein Geschwätz, das die entferntesten Gegenstände zusammenmischt, ein toller Ausbruch der Freude, der unseren Freund zu Handlungen verführt, welche mit seinem sonstigen Benehmen nicht in Einklang stehen . . . das erscheint uns sonderbar, ungewöhnlich; wir können nicht begreifen, wie man so was tun kann, wie man so einen Einfall haben kann; denn wir sind gewohnt, die Vorstellungen logisch zu verbinden und alle Handlungen aus ihrem logischen Zusammenhange zu erklären. Wo uns dieser logische Grund zu fehlen scheint, oder wirklich fehlt, dort finden wir Alles unerklärlich oder wir bezeichnen den Mangel an logischem Zusammenhange mit Wörtern, wie naiv, närrisch, kindisch u. dgl. Von unserem Standpunkte ist eben der Mangel an logischem Zusammenhang psychischer Mechanismus und er gibt uns also genügenden Aufschluss über alles naive, närrische, kindische, über alle Gedankensprünge und sonstige Ungereimtheiten, wie sie in den Volksliedern vorkommen.

Schon Herder[1] bemerkte: „Zuerst muss ich sagen, dass Nichts in der Welt mehr Sprünge und kühne Würfe hat, als Lieder des Volks; und eben die Lieder des Volkes haben deren am meisten, die selbst in ihrem Mittel gedacht, ersonnen, entsprungen und geboren sind . . .“ Und wenn er diesen Umstand folgendermaßen erklärt[2]: „weil das in der Tat die Art der Einbildung ist, und sie auf keinem engeren Wege je fortgehen kann“, so stimmt es mit unserer Erklärung überein; denn phantastisch ist in der Psychologie mit mechanisch gleichbedeutend.

[1] Herders Werke ed. H. Kurz. II. Bd. Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker. Pag. 31.

[2] Ebend. pag. 38.

Betrachten wir z. B. folgendes Liedchen:[1]

Dass's im Wåld finstr is,
dås måcht dås Holz;
Dass main Schåz saubr is,
des måcht mi schtolz.
Dass's im Wåld finster is,
dås måch'n d' Bam;
Dass mi main Schåz nid måg,
des glaub i kam.
Dass's im Wald finster is,
dås måcht dås Lab;
Dass main Schåz an'n åndan håd,
des måcht mi ha(r)b (missmuthig).

Wie ist der Gedankenzusammenhang? Man kann sich wohl vorstellen, der Bua gehe durch einen dichten Wald heim und seine Gedanken weilen bei der Geliebten und er sei so in süße Erinnerungen versunken, dass ihm Alles herum nur seinet- und seines Schatzes willen geschaffen erscheint, dass er jeden Gegenstand, jede Erscheinung in Verbindung mit seinen Liebesträumereien setzt. Doch der Zusammenhang der beiden Vorstellungen, welche das Motiv des Ganzen bilden, nämlich der Finsternis im Walde und der Geliebten, bleibt dunkel, unerklärt, so lange wir denselben im Inhalte der Vorstellungen suchen. Man könnte zwar aus der dritten Strophe herauslesen, es habe die Waldesfinsternis den Jüngling finster gestimmt, oder aus der ersten, der Anblick stattlicher Bäume erinnere ganz passend an die stattliche Figur seiner Geliebten u. dgl. Doch wer verbürgt uns die Richtigkeit einer solchen Auffassung? Der Inhalt der Vorstellungen wohl nicht, denn dieser ist dort nicht maßgebend, wo mechanisch äußerliche Verbindungen Platz greifen können und wo auch die Rücksicht auf die poetische Form, hauptsächlich auf den Reim dem Gedankenverlaufe mächtigen Zwang anlegt. Warum könnte nicht möglich sein, dass der Bua in jenem Walde

[1] Ziska-Schottky l. c. pag. 105.

seinen Schätz zuerst gesehen, oder dass dort ihre Stelldichein stattgefunden haben, so dass er sich beim Anblicke jenes Waldes oder überhaupt jedes Waldes seiner Liebesständeleien erinnert und dass neben dem Wunsche, sein Glück möge dauerhaft sein, in seinem Herzen auch Zweifel von der Treue des Diarndels auftauchen?

Oder wie sollen wir uns den Zusammenhang in folgenden Versen vorstellen:

Es kugelte, es kugelte
Ein rotes Aepfelein . .
Ach wer erhält, ach wer erhält
Dich goldnes Mädchen mein?[1]

Oder in diesem:

Schwimman zwoa Anterln im Wåssa,
Schwimman zwoa Anterln im See;
Ligt main liab's Diarndl im Fedabet,
Thuat iahr Hearzerl so weh![2]

Und solcher Beispiele Zahl könnte leicht verhundertfacht werden. Anstatt einen inhaltlichen Zusammenhang zu suchen, ist wol am besten einen rein subjectiven äußerlichen örtlichen oder zeitlichen Zusammenhang vorauszusetzen, vermittels dessen dann bei Gelegenheit, wie z. B., wenn es sich um eine Improvisation während des Tanzens handelt, die Vorstellungen einander mechanisch reproduciren, wobei natürlich die Rücksicht auf den Reim bestimmend hinzutritt. Für diesen Zusammenhang ist der Sänger Niemanden verantwortlich. Sein Lied wird nur von jenen gesungen, denen die Melodie gefällt, und solche kümmert der Inhalt nicht, oder von jenen, die sich zufällig in ähnlicher Situation befinden (was den Verliebten leicht passiren kann) und diese werden den Zusammenhang sicherlich begreifen. Uns endlich ist es freigestellt, in den schlichten Versen eines Liedes beliebigen Zusammenhang

[1] Wenzig l. c. pag. 20.
[2] Ziska-Schottky l. c. pag. 115.

zu finden, wenn es möglich ist, und darnach den poetischen Wert desselben zu statuiren.

Sonst könnte man diesen Zusammenhang mit demjenigen vergleichen, welcher zwischen einem Symbole und der correlativen Vorstellung besteht. Wir reden gewöhnlich von Symbolen, deren Bedeutung allgemein oder wenigstens mehreren Personen bekannt ist; doch es gibt auch singuläre Symbole, welche bloß einer einzigen Person verständlich sind. So wie für einen Jüngling eine von der Auserlesenen seines Herzens erhaltene Rosenknospe sozusagen die Verkörperung aller seiner Gefühle bedeutet, so dass er beim Anblicke derselben in seinen Liebestraum versetzt wird, sie küsst, anredet: so können die Liebesträumereien eines Bauernmädchens jede denkbare Vorstellung zu solchem Knotenpunkte haben. Keiner ist ausgeschlossen von den Gegenständen, welche sie umgeben; einmal sind es Bäume, Sträucher, Blumen, ein andermal Tiere, Gebäude, Berge, Bäche u. s. w. und darunter auch die alltäglichsten und prosaischsten Dinge. Oft sind dann die daraus entstandenen Gedanken lächerlich, kleinlich, unbegreiflich; oft aber auch höchst poetisch; immer aber sind sie schlicht natürlich, ungesucht. Und wenn wir auf solche Weise die Volkslieder betrachten, so werden uns keine Sprünge, Unmöglichkeiten, keine Ungereimtheiten beleidigen oder wenigstens nicht überraschen.

Dabei ist hervorzuheben, dass dieser anscheinend lose Gedankenzusammenhang fast ausschließlich in jenen kleinen Liedern vorkommt, welche der augenblicklichen Gemütslage entspringend und den innersten Gefühlen Ausdruck verleihend, lyrischen Charakter an sich tragen, wogegen die breite Darstellung der erzählenden Lieder eine verschwindend kleine Gelegenheit zu solchen Gefühlsäußerungen bietet. Der epische Sänger steht zu der von ihm geschilderten Begebenheit beinahe so objectiv, wie wir gegenüber dem subjectiven Gefühlstreiben der lyrischen Lieder; sein Ich und somit auch die Subjectivität der Gedankenver-

bindungen tritt in den Hintergrund, wodurch auch die Ursache zu unerklärlichen Sprüngen wegfällt.

Der Mechanismus, dem der Volkserzähler unterliegt, führt zu einer bis ins Kleinste gehenden Detailschilderung und zur ungestörten Continuität, wodurch eben die in lyrischen Liedern durch denselben Mechanismus verursachten Sprünge gemieden werden. Bei den epischen Liedern kommt Alles auf den Inhalt an, und der Sänger würde seinen Zweck verfehlt haben, wäre er von seinen Zuhörern nicht verstanden; in lyrischen Liedern ist die Gemütsstimmung und zugleich die Melodie die Hauptsache. Damit hängt gewiss zusammen, dass die epischen Lieder recitirt, nicht gesungen werden, ferner dass sie sich dem Gedächtnisse des Volkes dauerhafter einprägen, wogegen die lyrischen Lieder ephemere Erscheinungen sind, welche so schnell vergehen, wie sie entstehen. Epische Lieder haben bei allen Völkern ihre eigenen Pfleger (cf. die Rhapsoden bei den Griechen, die Barden bei den Germanen, die Guslari bei den Slaven); die lyrischen Liedchen dagegen entsprießen jedem Herzen, denn eines jeden Menschen Herz, wenn es, von Gefühlen überströmend, eines äußeren Ausdruckes benötigt, besitzt die Bedingungen dazu. Sehr interessant ist dieser Umstand in zwei schönen Liedchen ausgedrückt, so dass ich mir erlaube, dieselben mitzuteilen. Das eine — mährische[1] — gibt den Ursprung der Liebe an:

Wie kommst du doch, o Liebe,
Wie kommst du auf die Welt?
Du wächsest nicht im Garten,
Man sä't dich nicht im Feld?
„Ich werde von selbst geboren,
Das hat gar keine Beschwer,
Und schleiche zwischen den Mädchen
Und jungen Burschen umher!

[1] Wenzig l. c. 19.

Und so wie die Liebe, so entstehen nach einem slovakischen[1] Liede auch die Lieder: „Lieder wie kommt ihr auf die Welt? seid ihr denn vom Himmel gefallen, oder im Haine aufgewachsen? Wir sind weder vom Himmel gefallen, noch sind wir im Haine aufgewachsen, uns haben junge Burschen und junge Mädchen gefunden.“ Wer liebt, der singt und lieben kann ein Jeder.

Es ist also auch der Unterschied der epischen und lyrischen Volkslieder durch verschiedene Wirkung des Mechanismus erklärt und begründet.

IV.

Schon oben wurde des Einflusses gedacht, welchen die Rücksicht auf die Form und hauptsächlich auf den Reim auf die Gedankenverbindung ausübt und hier wollen wir constatiren, dass sich auch hierin die Wirkung des Mechanismus zeigt. Die meisten lyrischen Lieder sind Gelegenheitslieder, aus religiösen oder gesellschaftlichen Anlässen entstanden. Daraus entwickelte sich eine feste äußere Form, welche verschiedenen Veränderungen weniger unterliegt, als der Gedankeninhalt. Beweis dessen ist, dass einer und derselben Melodie mehrere Texte untergelegt werden, wie man sich in allen Liedersammlungen überzeugen kann. Der Sänger muss also seine Worte der Singweise anpassen und wenn man an gereimte Verse gewöhnt ist, muss er auch dieser Anforderung genug tun. Das legt dem Gedankenverlauf nicht unbedeutende Schranken an; doch so wie dies scheinbar dem Mechanismus zuwiderläuft, ebenso überwindet der Sänger mit Hülfe desselben Mechanismus auch diese Schwierigkeit; denn der Gleichlaut der

---

[1] Kollárs Sammlung der slovakischen Volkslieder (Narodnie Zpievanky) 1. T. 59. col. nr. 9. In Ermangelung einer versificirten Uebersetzung füge ich den ursprünglichen Text bei: Zpievanky, kdě stě sa vy vzaly? — či stě s něba padly, či stě rástly v háji? S něba sme nepadly, v háji sme něrástly — ale nás mládenci a děvence našly.

Wörter wird zum mechanischen Vermittler der Reproduction der Vorstellungen, sodass demselben nicht selten der ursprüngliche Gedanke zum Opfer fällt. Es gibt viele Volkslieder, wo man die Zusammenfügung der Gedanken auf keine andere Weise erklären kann, als durch das bekannte: Reim dich oder ich ... Das kommt zwar bekanntlich auch in Kunstliedern vor, doch vor der licentia poetica der Volkssänger ist keine Regel sicher.

V.

In aller Kürze sei hier noch eines Umstandes gedacht. In den Volksliedern steht der Mensch in regem Verkehr mit der Natur; sie nimmt an seinem Treiben, an seinen Leiden und Freuden teil; die Sonne lacht, wenn er lustig ist, der Mond, die Sterne sind traurig, wenn der Jüngling nach seiner Geliebten schmachtet, die Vögel müssen seine Grüße ausrichten, die Blumen reden ihm Trost zu, die Tiere sprechen wie verständige Menschen. Das alles kommt der sogenannten mythologischen Weltanschauung der auf niederster Stufe stehender Völker so nahe, dass man daraus oft den falschen Schluss gezogen hat: diese Personfication und Symbolik der Volkspoesie seien Ueberreste eben jener mythologischen Weltanschauung und man könne daraus die erloschenen mythologischen Vorstellungen reconstruiren. Wenn man auch zugeben muss, dass solche Ueberlebsel (Tylors survival) sich auch in der Poesie, wie überhaupt in allen Producten des Volksgeistes, erhalten haben können, so muss man andererseits bedenken — und das soll hier mit Nachdruck hervorgehoben werden — dass dieselben und ähnliche Vorstellungen auch im psychischen Mechanismus ihren Ursprung haben und dass es verfehlt wäre alle Personificationen und Symbolisirungen für alte mythologische Vorstellungen zu erklären. Oertliche und zeitliche Association zweier Vorstellungen sind wir noch heutzutage geneigt dem bekannten post hoc, ergo propter hoc gemäß für causale zu halten, und eine so aufgefasste Causalität ist

von jeher der eigenste Quell alles Aberglaubens. Will man also in der Volkspoesie mythologisches Material aufsuchen, so hat man auf dem vergleichenden Wege sorgfältig vor zu gehen und nicht das bloße Vorkommen einer Vorstellung in der Poesie für genügenden Grund ihres mythologischen Ursprungs anzusehen.

Wir schließen. Es könnten noch mehrere andere Eigentümlichkeiten der Volkspoesie von unserem Standpunkte beleuchtet und auf den psychischen Mechanismus zurückgeführt werden, doch unsere Abhandlung hat keinen anderen Zweck als die Möglichkeit einer völkerpsychologischen Analyse zu beweisen und dazu wird das Gesagte genügen.

Die Rede
(ratio, λόγος).

Ermittlung der geistesgeschichtlichen Stelle des Gottesgedankens.

Von Karl Schulz.

2. Der Bann der Gedankenlosigkeit.

Was ich über die Macht des Gottesgedankens ausgeführt habe, hat nicht dazu dienen sollen, einen Beweis für das Dasein Gottes zu führen, wie man ihn unter der Bezeichnung des Beweises a consensu gentium geführt hat. Ich habe es nicht mit dem Dasein Gottes zu tun, noch weniger mit einem Beweise dafür, sondern mit dem Gottesgedanken, in dessen Wesen ich einzudringen suche.

Ueber den Beweis a consensu gentium hat mein hochverehrter Lehrer der Dogmatik Julius Müller, der Verfasser des Buches über die Sünde, nach Ausweis meines im Jahre 1852 und 1853 nachgeschriebenen Heftes Fol-

gendes gelehrt: „Er beruht auf dem an sich berechtigten Rückschluss von der durchgreifenden Allgemeinheit des Glaubens an ein Göttliches auf eine innere Notwendigkeit dieses Glaubens aus der geistigen Natur des Menschen und somit auf die Wirklichkeit seines Objectes. Aber wenn auch das Faktum jener Allgemeinheit selbst vollständiger constatirt wäre, als es bis jetzt ist, so würde diese Beweisart doch keinesfalls mehr herausbringen als nach Abzug alles Positiven und bei den Völkern Verschiedenen vom Gottesglauben die Realität der abstractesten und unbestimmtesten Vorstellung von irgend einer übermenschlichen Macht."

In welchem Sinne dieser Beweis geführt worden ist, ergibt sich aus den Erläuterungen. Diese lauten: „Es soll ein Inductionsbeweis sein, der dann erst vollständig wäre, wenn der consensus als der omnium hominum nachgewiesen werden könnte. Wäre dies möglich, so wäre der Beweis sofort gänzlich überflüssig; es könnte keine Veranlassung entstehen, ihn zu bilden; zu diesen omnes würde auch der gehören, für den er geführt wird. Im Beweise aus dem consensus gentium wird das Dasein des Zweifels also stillschweigend zugestanden, der sich gegenüber der Macht der gentes auflösen soll. Allerdings ist diese eine respectable Macht, und es scheint ein Rückschluss zulässig, dass es notwendig ist, an Gott zu glauben. Dem ist der Gespensterglaube entgegen gehalten worden. Wie ließe sich auch diese nebelhafte Vorstellung, die im Ganzen nur auf der niedrigsten Stufe der Völker vorkommt, mit dem Glauben an Gott zusammenstellen! Doch ist erstens gegen den consensus gentium geltend zu machen, dass das Factum bei Weitem nicht nachgewiesen, sondern nur behauptet ist. Es ist immer aufs Neue behauptet worden, dass einzelne Völker ganz ohne jede Spur von Religion sind. Wenn auch auf diese Behauptung kein Gewicht zu legen ist, da viel dazu gehört, um auch unter der Hülle etwas zu erkennen, so ist doch nicht zu behaupten, dass der consensus

gentium constatirt ist. Aber wäre er es auch, so wären auch Vorstellungen mit aufzunehmen in diese Deduction, nach denen manche auf ihre Götter schlagen, oder Menschen für Götter halten. Das Gemeinsame, was durch solche Induction gewonnen würde, würde eine außerordentlich dürftige und unbestimmte und ziemlich leere Vorstellung von der Existenz irgend einer höheren Macht sein, die Einfluss auf unser Leben ausübt. Die Dogmatik würde den Namen Gottes missbrauchen, wenn sie das Glauben an Gott nennen wollte. Xenophon memor. I, 4 argumentirt, die weisesten Völker seien immer die gewesen, welche am gottesfürchtigsten gewesen seien. Davon schließt er auf die Realität der Gottheit. In Betreff der Völker ist dies zuzugeben. Aber nicht so evident ist es von den einzelnen philosophirenden Individuen, da der Atheismus auf hoher Stufe der Geistesbildung vorkommt. Auch steckt in jenem Ausspruche eine petitio principii: Zur wahren Weisheit gehört der Gottesglaube."

Da es mir nicht im entferntesten einfällt, einen derartigen Beweis für das Dasein Gottes führen und damit den Zweifler überführen zu wollen, so habe ich auch Einwände, wie die hier vorgebrachten, gar nicht zu erwarten. Ich behaupte nicht die Uebereinstimmung aller Völker, geschweige aller Menschen im Gottesglauben; ich behaupte auch nicht, dass in der Fassung des Gottesgedankens eine derartige Uebereinstimmung herscht, wie man sie zum Zwecke jenes Beweises vorauszusetzen hätte.

Ich habe nur davon geredet, dass in der Geschichte der Menschheit der Gottesgedanke, wie auch seine Fassungen gewesen sind, sich als eine große Macht erwiesen hat, nicht mehr! Ich behaupte nicht, hier wenigstens nicht, dass es kein Volk, keine Menschen gibt, die des Gottesgedankens völlig bar und ledig wären. Ich nehme nur mit Genugtuung Kenntnis davon, dass man jetzt ganz und gar nicht mehr darauf ausgeht, solche Völker nachzuweisen. Ich bin auch ganz mit dem Satze

einverstanden, dass die Vorstellungen von einer höheren übermenschlichen Macht vielfach verschieden sind.

Aber ich betone die Macht dieser Vorstellungen, die von ihrer Fassung nicht durchaus abhängig ist, und ich gehe nun dazu über, angesichts dieser Macht den Bann der Gedankenlosigkeit ins Auge zu fassen, unter dem wir Menschen in so vieler Beziehung stehen, und der auf uns oft so schwer lastet. Dieser Bann ist in einer höchst wichtigen Beziehung in allen den Fällen durchbrochen worden, wo immer, und gleichviel in welcher Fassung, der Gottesgedanke hervorgebrochen ist. Ob dies bei allen Völkern der Erde geschehen ist, die man bisher gekannt hat oder noch kennen lernen wird, ist zwar eine keineswegs ganz gleichgültige Frage, ebensowenig wie die Fassung des Gottesgedankens gleichgültig ist. Aber insofern es gilt, die Durchbrechung des Bannes der Gedankenlosigkeit durch das Hervorbrechen des Gottesgedankens in ihrer Bedeutung zu würdigen, handelt es sich um die Erkenntnis, dass der Gottesgedanke einen tieferen Ursprung als im bloßen Denken hat, dass er vielmehr auf einem den ganzen Menschen zu Teil werdenden Erleben beruht. An dieser Erkenntnis aber würde dadurch nichts geändert werden, dass Völker nachgewiesen werden könnten, bei denen der Gottesgedanke nie zum Durchbruch gelangt wäre. Was aber die Fassungen des Gottesgedankens betrifft, so kann man in Beurteilung derselben nicht vorsichtig genug sein. Es ist so sehr schwer zu ermitteln, wie sie ursprünglich gemeint waren, und was etwa spätere missverständliche Auffassungen aus ihnen gemacht haben. Am schlimmsten sind wir daran, wenn wir auf Berichte von Draußenstehenden angewiesen sind, z. B. auf die Berichte von Griechen (Herodot Plutarch), wenn wir die Gottesverehrung der Aegypter kennen lernen und beurteilen wollen. Gerade in göttlichen Dingen gewinnen Draußenstehende immer nur äußerliche Auffassungen und urteilen oft, wie der Blinde von der

Farbe. Aber auch die heiligen Bücher, die von der Fassung des Gottesgedankens bei den betreffenden Völkern Zeugnis geben, sind uns doch mehr nur ein Zeugnis für die Zeit ihrer Entstehung, nicht aber für die Zeit, wo der Gottesgedanke zum Durchbruch kam und seine ursprüngliche Fassung erhielt. Aber auch der als mangelhaft zu beurteilenden Fassung muss in dem Falle, wo der Gottesgedanke einem wirklichen inneren Erleben entspricht, doch noch ein nicht geringer Wert zuerkannt werden. Es beruht ja zwar nur auf einem freien Uebersetzen, wenn Luther 1. Timoth. 5, 18 den Ausdruck „ärger denn ein Heide" anwendet (*ἀπίστου χείρων*, ärger denn ein Ungläubiger, nämlich derjenige, welcher den Glauben verleugnet, indem er die Seinigen, sonderlich seine Hausgenossen, nicht versorgt). Aber man sieht, dass Luther noch etwas Aergeres kennt, als dass man ein Heide ist und den Gottesgedanken in einer mangelhaften Fassung hat, auch wol ihn dieser Fassung gemäß betätigt. Und darin hat er völlig Recht. Es ist besser, ein Heide zu sein, als in Bezug auf Gott ganz unter dem Banne der Gedankenlosigkeit zu stehen.

Um diesen Bann nun zu verstehen und die Durchbrechung desselben durch das Hervorbrechen des Gottesgedankens zu würdigen, wird auch diejenige Gedankenlosigkeit in Betracht zu ziehen sein, auf der verfehlte Herleitungen des Gottesgedankens beruhen. Es ist darum nötig, auf die verschiedenen Arten von Gedankenlosigkeit hinzuweisen.

Wenn man einen Einzelnen in einem gegebenen Falle bezichtigt, dass er gedankenlos gewesen ist, so besagt man damit oft nur, dass ihm im gegebenen Augenblicke nicht diejenigen Gedanken gekommen sind, die ihn würden das rechte Wort oder die rechte Tat haben finden lassen, und die ihm wol hätten kommen können, wenn er seine Gedanken nur besser zusammen genommen hätte. Man meint

damit, dass sie wol in seinem Gedankenkreise gelegen hätten, wenn er sie nur zu finden gewusst hätte.

Ist aber von einem eigentlichen Bann der Gedankenlosigkeit die Rede, so besagt das, dass die Bildung ganz neuer Gedanken zurückgehalten wird, und dass diese Gedankenneubildung nur dadurch erfolgen kann, dass dieser Bann durchbrochen wird. Freilich besagt es das nur im engeren Sinne. Im weiteren Sinne kann man auch dann von dem Bann der Gedankenlosigkeit reden, wenn manchen Leuten Gedanken, die Anderen längst nicht mehr neu sind, doch so ganz außer dem Gedankenkreise liegen, dass sie ihnen weder von selbst kommen, noch auch von Anderen beigebracht werden können. Wenn Plato z. B. denjenigen, welcher für das, was das Höchste, nämlich das Wesentliche und Seiende sei, keinen Sinn habe, und der daher nicht nach dem höchsten Erkennen strebe, sondern sich am bloßen Meinen genügen lasse, das nur auf die veränderliche Sinnenwelt gerichtet sei, einen Träumenden und Schlaftrunkenen (*ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα*) nennt, so meint er, dass dieser die Gedanken, die ihn zu einem Wachenden machen könnten, wol haben könnte, wenn er sich nur aus dem Schlafe ermuntern lassen wollte.

Der Ausdruck *ὑπνώττοντα* erinnert übrigens unwillkürlich an die uns in neuerer Zeit bekannt gewordene Form der Schlaftrunkenheit, die man mit dem Namen „Hypnotismus“ bezeichnet hat. Mit Bezugnahme darauf könnte man ja nun auch sagen: Der Mensch, der nie über sich selbst nachgedacht hat, und insofern gedankenlos ist, gleicht einem Hypnotisirten. Er kann zwar denken und handeln, aber er hat keine Herschaft über seine Gedanken und Handlungen. Er denkt und handelt unter einem Banne, der nur dadurch, dass er über sich nachdenkt, gebrochen werden könnte.

Im engeren Sinne kann man von dem Bann der Gedankenlosigkeit insofern sprechen, als die Bildung neuer

Gedanken nicht eher hat erfolgen können, als bis sie entwicklungsgemäß waren, was auch in alle Zukunft so sein wird. Freilich wird die Entwicklungsgemäßheit eines neuen Gedankens nicht immer klar auf der Hand liegen. Von manchem neuen Gedanken wird man geneigt sein zu sagen, er sei durch Zufall gefunden worden und hätte durch Zufall auch schon früher gefunden werden können.

Ich traue mir allerdings nicht zu, nachweisen zu können, warum der Gedanke der Dampfmaschine erst im vorigen Jahrhundert sich in der Weise hat Bahn brechen können, dass dadurch eine Umwälzung der Verkehrsverhältnisse herbeigeführt worden ist. Ausgeführt worden ist dieser Gedanke ja schon über ein Jahrhundert früher von dem Franzosen Papin, demselben, nach dem der jetzt allgemein verbreitete Papinsche Kochtopf seinen Namen hat. Er war als Protestant aus Frankreich ausgewandert und hatte endlich in Marburg eine Anstellung als Professor der Mathematik erhalten. Sein Dampfboot, mit dem er die Fulda bis Münden herabgefahren war, wurde ihm dort von Mitgliedern der hannöverschen Schiffergilde zerstört. Damit ist seine Erfindung verloren gegangen. Sie ist dann ein Jahrhundert später von neuem gemacht worden.

Wenn man mir sagt, dass die Erfindung der Dampfmaschine, d. h. der neue Gedanke, der die Herstellung derselben ermöglicht hat, auf Zufall beruht, so entgegne ich: Hat man denn bis dahin beim Kochen nie entdeckt, dass der Dampf einen Deckel auf dem Topfe hob? Und warum ist die Erfindung des Dampfschiffes, die schon ins 17. Jahrhundert fällt, erst im vorigen Jahrhundert nachhaltig zur Geltung gekommen? Und warum bedurfte es nach Erfindung des Dampfschiffes erst noch der Erfindung des Dampfwagens? Warum endlich hat der Erfinder desselben auch nach der Erfindung der Eisenbahnschienen noch so unsägliche Schwierigkeiten zu überwinden gehabt, um seine Erfindung siegreich durchzuführen? Er hatte, nachdem

es bei ihm selbst hell und licht geworden war, noch mit der hartnäckigen Gedankenlosigkeit Anderer zu kämpfen, die sie unfähig machte, seinen Gedanken zu fassen. Wenn in einer bestimmten Beziehung ein neuer Gedanke gefasst wird, hinsichtlich dessen man Jahrtausende hindurch gedankenlos gewesen ist, so kann die äußere Anregung allerdings auch mit dazu beigetragen haben, und es kann auf nicht darlegbaren besonderen Bedingungen beruhen, dass eine bis dahin unbeachtet gebliebene äußere Anregung endlich Beachtung gefunden hat, aber das, was entscheidend eingegriffen hat, ist doch, dass von innen heraus, durch einen mächtigen inneren Antrieb, der bisherige Bann der Gedankenlosigkeit durchbrochen worden ist.

Dass neue Gedanken auf sich warten lassen, bis sie entwicklungsgemäß sind, lässt sich mit mehr Sicherheit aus der Entwicklung der Wissenschaft erkennen. Ich greife nur heraus, was mir gerade nahe liegt. Es hat erst des großen Denkers Kant bedurft, um den Bann der Gedankenlosigkeit zu lösen, der den Gedanken nicht zum Durchbruch hatte kommen lassen, dass das, was wir mit unseren Augen sehen, nicht Dinge sind, die an sich und ohne gesehen zu werden, so wären, wie wir sie sehen, sondern dass unser Sehen uns nur zu Vorstellungen auf Grund der uns zu Teil gewordenen Nervenreize gelangen lässt, die wir uns gebildet haben, dass also alles, was wir sehen, nur unsere eigene Vorstellungswelt ist, von der die Dinge, wie sie an sich sind, und ohne gesehen zu sein, unterschieden werden müssen. In der Schärfe wenigstens, wie Kant es getan hat, haben vor ihm auch die scharfsinnigsten und tiefinnigsten Denker diesen Gedanken nicht auszusprechen vermocht. Ist nun Kant etwa durch Zufall darauf verfallen? Mit nichten! Er bekennt ausdrücklich, aus seinem langjährigen „dogmatischen Schlummer" durch Hume aufgeweckt worden zu sein und dadurch in seinem Denken die Richtung bekommen zu haben, die ihn zur Ab-

fassung seiner „Kritik der reinen Vernunft“ befähigte, in der seine Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ eine so große Bedeutung hat. Der neue Gedanke Kants war durchaus entwicklungsgemäß, und darum brach er sich in Kants Denken Bahn. Außerdem hat er sich bei allen den Denkern Bahn gebrochen, für deren Denken er entwicklungsgemäß war. Das ist er aber bisher für das Denken unendlich vieler Menschen noch nicht gewesen, und darum sind diese noch immer der Meinung, dass das, was wir sehen, die „Dinge an sich“ sind, die, auch ohne dass wir sie sehen, so sind, wie wir sie sehen. Ihnen können Kants Schriften noch zu einem Gesundbrunnen für eine richtige Weltbetrachtung dienen. Gibt es nach dem Bisherigen eine unvermeidliche Gedankenlosigkeit, die ihren Grund darin hat, dass für Gedankenneubildungen die Gedankenentwicklung noch nicht so weit gediehen ist, dass sie an der entwicklungsgemäßen Stelle zum Durchbruch kommen können, so fällt es schwer ins Gewicht, dass der Gottesgedanke außerordentlich früh zum Durchbruch gekommen ist. Es muss demnach für ihn sehr früh die entwicklungsgemäße Stelle gegeben gewesen sein, während sie für andere Gedanken nicht da war. Wie sehr ist z. B. selbst Kant noch gedankenlos darüber gewesen, dass man an die Prüfung des Denkens, wie er sie im Sinne hatte, mit geschichtlichem Sinne gehen müsse! Wie sehr fehlte ihm noch der geschichtliche Sinn! Wie sehr übersah er es noch, dass unser gegenwärtiger geistiger Entwicklungszustand etwas Gewordenes ist, dass unser gegenwärtiger geistiger Besitzstand auf einer Entwicklung des Denkens beruht, und dass das Denken nicht recht gewürdigt werden kann, wenn man es nicht in seiner Entwicklung begreift, und zwar sowol wie sie beim einzelnen Menschen sich vollzieht und noch beobachtet werden kann, als auch wie sie sich in der Geschichte der Völker vollzogen hat und durch entwicklungsgeschichtliche Betrachtung erschlossen werden muss.

Es gibt nun aber eine sehr unzeitgemäße Gedankenlosigkeit. Ihrer machen sich die Einzelnen schuldig, die sich zu Gedanken nicht haben aufschwingen können, die bereits dem der Entwicklung gemäßen Gedankenkreise angehören.

Einer solchen Gedankenlosigkeit machen sich nun diejenigen schuldig, die zum Zweck der Herleitung des Gottesgedankens es nicht beachten, dass sein Auftauchen nur dadurch ermöglicht werden konnte, dass der Bann der unvermeidlichen Gedankenlosigkeit durch das entwicklungsgemäße Denken durchbrochen wurde.

Man kann ein sehr denkender Mensch sein und doch vor lauter Denken so gedankenlos sein, die Entstehung des Gottesgedankens nicht daraus herzuleiten, woraus er herzuleiten ist.

Man kann als denkender Mensch die Herleitung aus natürlicher oder auch aus „positiver“ Offenbarung als eine zu äußerliche für veraltet und für durchaus nicht mehr zeitgemäß halten. Als denkender Mensch kann man auch die Herleitung aus einer besonderen Fähigkeit zum Gottesgedanken ablehnen und sagen, dass sie nichts erkläre, ebenso die Herleitung aus dem „Kausalitätsbedürfnisse“, da das, was damit bezeichnet werde, gerade ein Hindernis des Gottesgedankens gewesen sein würde, wenn es nicht selbst der nur noch der Fassung bedürftige Gottesgedanke gewesen wäre. Ebenso kann man sich als denkender Mensch dagegen verwahren, dass überhaupt der Gottesgedanke aus einer vereinzelten Quelle hergeleitet wird, und kann doch so gedankenlos sein, sich mit der Herleitung aus dem Denken überhaupt zu begnügen und keine Rücksicht auf die Entwicklung zu nehmen, die der Mensch als Ganzes durchzumachen hat.

Das ist ja freilich noch immer besser, als wenn man eine besondere Fähigkeit zum Gottesgedanken annimmt Das Wort „Fähigkeit“ ist eine bloße Benennung für etwas, was erst noch zu erforschen ist. Im gewöhnlichen

Leben ist der Gebrauch solcher bloßen Benennungen sehr häufig, wogegen auch nichts einzuwenden ist. In der Wissenschaft aber ist er bedenklich, wenn nämlich der zur Bezeichnung einer gestellten Aufgabe ganz statthafte Ausdruck im Handumdrehen so verwendet wird, als wäre die Aufgabe bereits gelöst.

Soll das Wort „Fähigkeit“ in Bezug auf den Gottesgedanken mehr sein als eine bloße Benennung einer erst zu lösenden Aufgabe, so muss er besagen, dass eine besondere innere Ausrüstung vorhanden sei, aus der der Gottesgedanke gleichsam wie ein Naturgewächs ohne Zutun des Menschen habe emporwachsen können.

Spräche man jetzt von „fähig“ im Sinne des mhd. vängec oder vengec, von ahd. fâhan, fâhen, mhd. vâhen, vân, d. i. fangen, so würde man damit besagen, dass jemand die Tätigkeit des Fangens ausübt. Diese Tätigkeit bedarf zu ihrer Vollziehung großer Aufmerksamkeit. Das Wort hat also seinem ursprünglichen Sinn nach nicht zu der Täuschung Anlass geben können, als brächten wir Menschen eine Ausrüstung mit allerlei Fähigkeiten zu verschiedenen Leistungen mit auf die Welt, von denen wir höchstens Gebrauch zu machen hätten, die sich aber eigentlich von selbst geltend machten. Von einer „Fähigkeit“ zum Gottesgedanken hätte man also eigentlich nur in dem Sinne reden sollen, dass er auf der nachdrücklichen Aufnahme von etwas Dargebotenem beruht.

Nun ist man aber von der Urbedeutung des Wortes abgegangen. Man hat aus der „Fähigkeit“ eine Substanz gemacht, wodurch der wahre Sachverhalt ins Unfassliche hinübergespielt worden ist.

Wird Alles, was der Mensch zu Tage fördert, auf Fähigkeiten als auf letzte unerkennbare und unerklärbare Urgründe zurückgeführt, so steht hinter allen inneren Vorgängen das eine Unerklärbare, und mit allen Erklärungen innerer Vorgänge ist so gut wie nichts er-

klärt, weil hinter jeder Erklärung sogleich die Unerklärbarkeit der betreffenden Fähigkeit steht.

Dazu kommt nun noch, dass die landläufige Denkweise einen ganzen Haufen von Fähigkeiten angenommen hat, und darunter solche, die nur wenigen auserlesenen Menschen zu Teil werden. Von solchen hervorragenden Fähigkeiten nahm man an, dass der Einzelne deren immer nur wenige habe. Und gewiss hat Moltke nicht die Berühmtheit gerade eines Mozart oder Beethoven, ein so guter Klavierspieler er auch sein mag, und Bismarck nicht die Berühmtheit gerade eines Schiller oder Goethe, so viel Gedichte ihm auch in seinem Leben gelungen sein mögen.

Wenn nun der Gottesgedanke auf einer substanziell zu denkenden Fähigkeit beruht, was ists denn dann mit ihr? Ist sie eine seltene? Waren es nur wenig auserlesene Menschen, die den Gottesgedanken hervorbrachten? Haben die Uebrigen ihn sich nur angeeignet? Haben diese etwa zu dieser Aneignung einer besonderen Fähigkeit bedurft, oder reichte dazu eine allgemeine Fähigkeit schon aus? Und reichte diese allgemeine Fähigkeit etwa auch schon aus, um den Gottesgedanken überhaupt hervorzubringen? Darauf muss man die Antwort schuldig bleiben, wenn man durch die Annahme substanzieller Fähigkeiten die Fragen überhaupt hinaufbeschwört.

Man fasse vielmehr doch die inneren Tätigkeiten ins Auge. Diese lassen sich beobachten, wenn auch nicht in dem Sinne, in welchem Wundt die Selbstbeobachtung bestreitet. Sie bieten für die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung einen einheitlichen Entwicklungsgang dar. Darnach kann der Gottesgedanke nicht aus einer besonderen „Fähigkeit“, überhaupt nicht aus einer vereinzelten Quelle abgeleitet werden, er ist vielmehr in seinem Zusammenhange mit dem ganzen menschlichen Entwicklungsgange aufzuhellen und es ist für ihn die entwicklungsgechichtliche Stelle zu suchen.

Wird die Notwendigkeit der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung verkannt, so bleibt dem, welcher sowol die Offenbarung, als auch eine besondere Fähigkeit zum Gottesgedanken ablehnt, keine andere Herleitung des Gottesgedankens übrig als die aus dem bloßen Denken. Und zwar wird er ihn entweder aus einer bestimmten Art des Denkens herleiten, nämlich aus der Ideenbildung, oder aus dem Denken überhaupt.

Vor der letzteren Ableitung hat die erstere den Vorzug, dass bei ihr auf die großen Unterschiede im Denken wenigstens einigermaßen Rücksicht genommen wird, wenn auch nicht in dem Maße, als ein Eingehen auf das Wesen der menschlichen Rede die Unterschiede im Denken kennen lehrt. Von diesen großen Unterschieden ahnen alle Diejenigen nichts, die sich dadurch täuschen lassen, dass unsere Gedanken ja doch in Worte gekleidet sind, die dem ungeübten Blick nur allzuleicht als völlig gleichartig erscheinen. Und doch, wie verschieden sind sie! Da gibt es Wörter, die Gesehenes bezeichnen, andere bezeichnen Gehörtes, wider andere Empfundenes, andere Gewolltes, andere wieder bezeichnen nichts von alle dem, sie dienen vielmehr nur dazu, die etwas bezeichnenden Wörter unter einander zu verbinden oder von einander zu trennen, in Folge dessen sie selbst im Vergleich damit Nichts bezeichnen. Wie verschieden sind nun doch jene Bezeichnungen! Gesehenes und Gehörtes wie verschieden ist es von dem Gewollten und Empfundenen! Jenes beruht auf unserm Verhältnis zur Außenwelt, dieses entspringt dem inneren Leben. Und so Grundverschiedenes hat in Worten ausgedrückt werden können, und dadurch ist auch das an sich nicht Denkbare wie Wollen und Empfinden denkbar gemacht worden! Ja in der Tat, das in Worten ausgedrückte und dadurch begreiflich gewordene Denken ist nicht von einerlei Art, es ist sehr verschieden geartet, und man hat den allerdringendsten Anlass, es sich auf die zu Tage tretenden Unterschiede anzusehen.

Und ist schon das ein großer Unterschied, dass wir einerseits Sichtbares, andererseits Unsichtbares, nämlich Gehörtes, Gewolltes, Empfundenes denken, so ist der Unterschied noch viel größer, dass wir einerseits unsere eigene Welt denken und andererseits auch über diese unsere Welt widerum hinausdenken.

Und so denken wir denn nun ganz unsere eigene Welt, wenn wir das in Worten ausgedrückte Gesehene, Gehörte, Gewollte, Empfundene denken. Wenn wir aber Gott denken, so denken wir über unsere Welt hinaus. Welch ein Unterschied also zwischen Denken und Denken! Kant hat ihm durch die Unterscheidung zwischen Begriffen und Ideen einen Ausdruck zu geben gesucht. In Begriffen denken wir nach ihm unsere Welt, in den Ideen denken wir über dieselbe hinaus!

Ist es nun nicht etwa ganz in der Ordnung, wenn man das vom begrifflichen Denken so grundverschiedene Denken in Ideen auch ganz von jenem scheidet und damit für den Gottesgedanken im Denken selbst eine besondere Quelle annimmt? Ja, wenn man die Berechtigung dazu nachweisen könnte! Aber nicht berechtigt ist es, wenn man die Scheidung ohne Weiteres vornimmt. Wenn irgend die Gedankenlosigkeit, die doch unleugbare Tatsache ist in Betracht gezogen zu werden verdient, so ist es bei Beurteilung gerade der sogenannten Ideen unerlässlich. Es muss gefragt und ernstlich erwogen werden, wie so der Mensch, der oft so gedankenlos sein kann in dem, was gesehen, gehört, gewollt, empfunden werden kann, dazu hat kommen können, gleichsam aus der Rolle zu fallen, indem er gerade darin, worin er eine allem Anschein nach am allerersten entschuldbare Gedankenlosigkeit hätte begehen können, nämlich nicht weiter zu denken, als seine Welt reichte, seit den frühesten uns bekannten Zeiten über eben diese Welt so entschieden hinausgedacht hat, und dass dieses Hinausdenken über die Welt so früh die allgemeinste Verbreitung gefunden hat. Wahrlich, das ist ein großes

Rätsel! Und ein solches löst man doch nicht damit, dass man es einfach ungelöst lässt! Man löst es doch nicht mit der bloßen Annahme, der Mensch habe nun einmal die unüberwindliche Neigung, über die Welt hinauszudenken, da müsse er es denn doch wol auch tun.

Dass man sich bei dieser Annahme beruhigt, beruht im Grunde ebenso auf Gedankenlosigkeit hinsichtlich der Gedankenlosigkeit, wie die herkömmlichen Herleitungen des Gottesgedankens aus dem Denken überhaupt. In dem letzteren Falle lässt man die Gedankenlosigkeit außer Acht, indem man glaubt, äußere Erscheinungen oder innere Erfahrungen annehmen zu können, wodurch das Denken zur Bildung des Gottesgedankens habe angeregt werden können. Die Annahme einer besonderen Neigung zum Hinausdenken über die Welt beruht darauf, dass die Tatsache, dass nun einmal seit Jahrhunderten und Jahrtausenden über die Welt hinausgedacht worden ist, dazu verleitet, ohne Weiteres ein besonderes Bedürfnis dazu anzunehmen, weil man ja selbst von frühester Jugend daran gewöhnt worden ist, den Gottesgedanken für unentbehrlich zu halten, und da man an die Macht der Gedankenlosigkeit leicht gerade da am allerwenigsten denkt, wo man es am allernötigsten hätte.

Und worin ist nun derjenige denkende Mensch gedankenlos, der den Gottesgedanken einfach daraus herleiten zu können meint, dass der Mensch doch überhaupt denkt? Eben darum, weil er auf dieses Ueberhauptdenken so viel gibt! Weil er nicht beachtet, dass das Ueberhauptdenken ein höchst mangelhaftes Denken sein kann! Weil ihm völlig entgeht, dass aus dem Ueberhauptdenken nicht verständlich gemacht werden kann, warum der Mensch gerade dies und das denken konnte, und dass mit der Tatsache, dass ein bestimmter Gedanke vorhanden ist, noch nicht begreiflich wird, wie der Mensch vermöge des Ueberhauptdenkenkönnens gerade zu diesem Gedanken kommen konnte! Kurz weil er über das Wesen des Denkens und

über die Macht der Gedankenlosigkeit gedankenlos gewesen ist!

Die Gedankenlosigkeit ist ein sehr wichtiger Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung. Sie ist außerordentlich verbreitet in der Menschenwelt und spielt in ihr eine äußerst einflussreiche Rolle. Sie ist es auch, durch die es möglich wird, dass man meint, es sei, um die Möglichkeit eines bestimmten Gedankens zu erklären, nichts weiter nötig, als dass man sich darauf beruft, dass der Mensch ja doch überhaupt denkt; dass man also nicht daran denkt, dass das Denken ja doch eine Entwicklung hat, dass also Gedanken, die erst auf einer bestimmten Entwicklungstufe möglich sind, weil ihnen bis dahin die Vorbedingungen fehlen, vorher eben nicht möglich sind.

Aus dem Denken ist der Gottesgedanke ja allerdings zu erklären, denn er ist ja eben ein Gedanke. Aber es fragt sich nun eben, da der Mensch nicht bloß ein denkendes, sondern auch ein wollendes Wesen ist, ob aus dem bloßen Denken, ob aus dem bereits entwickelten Denken, oder ob nicht vielmehr aus der gesamten Einheit des menschlichen Wesens. Ist Letzteres der Fall, so kann der Gottesgedanke nur auf einem inneren Antriebe beruhen, der die Entfaltung des ganzen menschlichen Wesens, und zwar auch des Denkens bdingt. Ob das eine oder das andere der Fall ist, das ist die außerordentlich wichtige Frage, deren Erwägung nicht unterlassen werden darf, und deren Beantwortung so klar und überzeugend als möglich ausfallen muss. Entsprang der Gottesgedanke dem entwickelten Denken, und entstammte er demnach hauptsächlich dem Denken, warum tauchte er denn nun nicht wie so viele andere Gedanken erst in einer geschichtlich nachweisbaren Zeit und unter geschichtlich vorliegenden Gedankenvorbedingungen auf? Diese Frage verlangt doch wol dringend eine ernste wissenschaftliche Erwägung! Und wenn diese Gedankenvorbedingungen nicht geschichtlich klar vorliegen, so sollte man doch we-

nigstens den Versuch machen, sie aus dem Wesen des Denkens zu erschließen.

Versetze man sich doch auf die Stufe der ersten Entwicklung der Menschheit, vergegenwärtige man sich doch einen Zustand, wo mit der Sprachbildung eben erst begonnen wurde, wo die sprachlichen Verhältnisse noch keimartige waren, wo eben erst Ansätze dazu gemacht waren. Mochten da die Menschen noch so schaffensfreudig sein, sie machten ja doch erst den Anfang, ihr Denken zu entwickeln und ihren Gedanken einen sprachlichen und damit begrifflichen Ausdruck zu geben. Es konnte da doch erst eine Gedankenbildung auf die andere folgen, und es musste dabei doch die eine Gedankenbildung die Vorbedingung für andere sein, und diese konnten nicht eher vollzogen werden, als bis die Vorbedingung für sie da war. Von der ersten Gedankenbildung an sind alle folgenden solche gewesen, durch welche bisher Nichtgedachtes zum ersten Male gedacht worden ist. Gedanken, die uns jetzt völlig geläufig sind, waren irgend einmal ganz neue Gedanken, Gedanken von großer Tragweite, die auf die Weiterentwicklung des Denkens einen wesentlichen Einfluss hatten. Es ist doch gar nicht zu umgehen, dass eine Stetigkeit und Folgerichtigkeit der Gedankenentwicklung um so mehr anerkannt werden muss, als der ausschlaggebende Grund der Gedanken- und Sprachbildung eine aus unergründlicher Tiefe des menschlichen Wesens hervorbrechende schaffende Macht ist.

Unter solchen Umständen ist es so gut wie nichtssagend, wenn man sich begnügt, den Gottesgedanken so bloß im Allgemeinen aus dem entwickelten Denken herzuleiten und dabei anzunehmen, dass äußere oder innere Anregungen dazu veranlasst haben, ihn zu bilden.

Wenn es heutzutage Leute gibt, deren Denk- und Sinnesweise ganz auf das Sinnliche und auf das Irdische gerichtet ist, die im eigentlichen Sinne des Wortes gottesvergessen sind, in denen der Gottesgedanke nur noch eine

Erinnerung ohne Saft und Kraft ist, so ist daraus, dass dieser eine Gedanke vertrocknen und verdorren konnte, noch nicht zu schließen, dass der Gottesgedanke eine ganz vereinzelte Stellung im Gedankenzusammenhange gehabt hätte. Der einzelne Zweig, der an einem Baume vertrocknet, ist doch im Zusammenhange der Entwicklung des Baumes da gewachsen, wo er sich befindet. Es darf also nicht gefolgert werden, dass der ganze Gedankenkreis, der nach Verdorrung des Gottesgedankens noch lebendig bleibt, sich ebenso hätte bilden können, wenngleich die Menschheit nie zum Gottesgedanken gelangt wäre. Der Gedankenkreis, den sich jetzt der Einzelne gebildet hat, ist aus Gedanken zusammengefügt worden, unter denen viele nur angeeignet, nicht originell gebildet worden sind. Auch diese Aneignung ist mit einer gewissen Stetigkeit erfolgt, aber die Stetigkeit der Aneignung ist nicht dieselbe wie die Stetigkeit der Neubildung. Und ist der Gottesgedanke von einem Menschen nur oberflächlich und halbherzig angeeignet, so kann es wol geschehen, dass er in ihm verdorrt, während andere Gedanken in Kraft und Saft bleiben.

Es ist nun also geradezu nichtssagend, wenn man den Gottesgedanken, ohne seine entwicklungsgeschichtliche Stelle nachzuweisen, ganz einfach aus der äußeren Anregung durch Vorgänge in der Sinnenwelt (namentlich Himmelserscheinungen) erhebende oder erschreckende, und aus dem Streben nach Wolfahrt, auch wol „Egoismus" genannt, herleiten will. Namentlich wird da auch auf die erschreckende Wirkung gewaltiger Naturereignisse großes Gewicht gelegt. Diese konnten aber unter Umständen gar nichts als allenfalls das Gefühl der Ohnmacht und Hülfslosigkeit hervorrufen. Waren nicht entwicklungsgeschichtliche Vorbedingungen für den Gottesgedanken da, so konnten jene Ereignisse doch nicht ohne Weiteres das Gefühl oder auch die Einsicht der Ohnmacht und Hülfslosigkeit in den Gottesgedanken umsetzen. Sie konnten Ratlosigkeit erzeugen, ein

Wissen von einem Nichtwissen, ein Wissen davon, dass man keinen Rat wusste, oder sie konnten zum Nachdenken darüber reizen, wie man sich schützen könne. Will man nun dazu noch ein „Kausalitätsbedürfnis“ annehmen, so ist das ebenfalls so lange nichtssagend, als nicht dessen entwicklungsgeschichtliche Stelle bestimmt, und ihr Verhältnis zu der des Gottesgedankens angegeben wird. Für sinnliche Erscheinungen sucht das „Kausalitätsbedürfnis“ Ursachen doch nur innerhalb der Sinnenwelt. Und wenn es Ursachen außerdem auch in der Menschenwelt sucht, so ist damit doch noch nicht im mindesten erklärt, wie es bei der ihm eigenen Art nun dazu kommen soll, auch außerhalb der Sinnen- und der Menschenwelt Ursachen zu suchen. Damit wird dem „Kausalitätsbedürfnis“ ohne Weiteres eine Ruhe- und Rastlosigkeit im Denken zugeschrieben, die nicht im geringsten als in seinem Wesen begründet, vielmehr nur als ihm angedichtet erscheint. Dieses Andichten wird durch die Unklarheit möglich, die in dem Ausdruck „Kausalitätsbedürfnis“ liegt. Unser Denken ists, das nach Ursachen sucht. Oder, noch genauer ausgedrückt, wir haben in unserm Denken einen „Kausalitätsbegriff“, der uns anleitet, nach den Ursachen zu forschen. Nun liegt in dem Ausdruck „Kausalitätsbedürfnis“ die Unklarheit, dass damit dem Denken als solchem ein solches Bedürfnis zugeschrieben wird. Hätte das Denken als solches dieses Bedürfnis, so würde es mit seinem Suchen nach Ursachen immer innerhalb der Sinnen- oder Menschenwelt geblieben sein. Ein Bedürfnis, darüber hinauszugehen hat aber vielmehr der Mensch, und zwar in der Einheit seines ganzen Wesens. Und eben daraus entspringt es, dass das Denken im Stande gewesen ist, über die Sinnen- und Menschenwelt hinauszudenken.

Das ist aber nur die Folge davon, dass das Denken in Kraft des Bedürfnisses, das in der Einheit des ganzen menschlichen Wesens begründet liegt, von Anfang seiner Entwick-

lung an bei jedem Fortschritt derselben über sich selbst hinausgedacht hat. Dass auf diese ganz hervorstechende Eigenart des menschlichen Denkens in ihrem schneidenden Gegensatz zu der ebenso hervorstechenden Eigenart desselben, der Gedankenlosigkeit, recht aufmerksam geachtet wird, das ist für die richtige Würdigung des Denkens und für die richtige Beurteilung des Gottesgedankens ganz unerlässlich.

Gedankenneubildungen zu bieten, ist jetzt nur Sache innerlich besonders angeregter Menschen. Die meisten Menschen bewegen sich jetzt am liebsten innerhalb der schon vorgefundenen Gedankenwelt. Es ist in Zeiten einer hochentwickelten Kultur ja schon ungeheuer schwierig, sich in dieser Gedankenwelt zurechtzufinden und heimisch zu machen. Man könnte eine ganze Reihe von Menschenaltern damit ausfüllen, um unter Anwendung des allerangestrengtesten Fleißes sich das anzueignen, was das Denken der früheren Geschlechter in solcher Weise hervorgebracht hat, dass es wert ist, von den Nachkommen wider durchdacht und entweder gesichtet oder angeeignet zu werden. Man kann ein wahrhaft erstaunliches Wissen besitzen und sich doch mit völliger Genügsamkeit darauf beschränken, sich das anzueignen, was die Welt bereits weiß, und kann darauf verzichten, neue Erkenntnisse herbeizuführen. Es gehört ein ganz entschiedener innerer Antrieb dazu, um darnach zu streben, dass der schon so ungeheuer umfangreiche Kreis des Wissbaren noch erweitert werde.

Es gehört jedenfalls auch schon ein sehr entschiedener innerer Antrieb dazu, wenn jemand, ohne einem äußerem Zwange unterworfen zu sein, sich veranlasst sehen soll, den engen Kreis seiner Gedankenwelt zu erweitern und aus bloßem Wissensdurst nach Aneignung dessen, was erlernbar ist, zu streben.

Aber die Entwicklung des Denkens ist immer nur dadurch zu Stande gekommen, dass das Denken über sich selbst hinaus zu denken vermochte. Wie hätte wol sonst

die Sprachbildung stattfinden können! Es musste über jede bisher gewonnene Vorstellung dasjenige, was von ihr ausgesagt werden sollte, gedacht werden, es musste also über sie hinausgedacht, und es mussten lautliche Zeichen für die Aussage geschaffen werden. Noch jetzt muss das Kind, das sprechen lernt, über die bisher gewonnenen Vorstellungen hinaus denken, um zu wissen, wie es das anzufangen hat, was es zum Erlernen der Sprache zu tun hat.

So schwer es uns nun auch wird, uns von der Gewohnheit zu entwöhnen, dass wir es fast als eine selbstverständliche Sache ansehen, dass das menschliche Denken über seine Sinnenwelt hinausdenken kann, wie es das ja tatsächlich im größten Umfange tut, um so schwerer sollte in unserer Schätzung die Tatsache wiegen, dass das Denken diese ans Wunderbare streifende Tat so leicht und mühelos vollbringt, dass wir uns leicht einbilden können, es verstehe sich dies eigentlich ganz von selbst.

Das ist nun für die Ermittlung der entwicklungsgeschichtlichen Stellung, die wir dem Gottesgedanken zuzuerkennen haben, von größter Bedeutung. Beruhte schon die Sprachbildung und mit ihr die Ausbildung des begrifflichen Denkens auf einem innerem Antriebe, der das Denken veranlasste, über seine dermalige Entwicklungsstufe hinauszudenken, so musste es erst recht auf etnem tiefinneren Antriebe beruhen, dass Menschen zum ersten Male über ihre ganze sinnliche Begriffswelt hinausdachten, indem sie die begriffliche Fassung des Gottesgedankens hervorbrachten. Und darum ksnn das begriffliche Denken nicht die letzte Quelle sein, aus welcher der Gottesgedanke stammt, die Schaffung dieses begrifflichen Denkens kann vielmehr nur als eine Vorstufe zur begrifflichen Fassung des Gottesgedankens angesehen werden. Es ist daher nicht der geringste Grund zu der Annahme vorhanden, dass die Menschen erst eine lange Zeit durchlebt hätten, ehe sie auf die begriffliche Fassung des Gottesgedankens verfallen wären. Man hat aber auch

keinen Grund, großes Gewicht darauf zu legen, dass diese Fassung schon in den allerfrühesten Anfängen erfolgt ist. Eben so wenig hat man Anlass, die Tatsache, dass, wie es bei Oscar Peschel heißt, „mit der Annäherung an den Naturzustand immer mehr und mehr geglaubt wird", nur mit wegwerfenden Ausdrücken wie „Herschaft des Unglaubwürdigen", „Gebilde der Imagination" zu deuten. Wenn es sich darum handelt, den geläuterten Gottesgedanken mit demjenigen zu vergleichen, wobei das Denken halb in der Sinnenwelt stecken geblieben ist, wenn es sich also um die richtige Fassung des Gottesgedankens handelt, dann kann man wol von „kindischer Gespensterfurcht" vom Standpunkte der geläuterten Fassung aus reden. Handelt es sich aber um die entwicklungsgeschichtliche Würdigung des Gottesgedankens, so muss schon der erste Anfang der Ausbildung desselben als eine bedeutsame Tatsache gewürdigt werden.

Denkt das Denken nicht über sich hinaus, so hat es Gedanken nur für das, was im Bereich seiner Sinnenwelt liegt, im Uebrigen ist es gedankenlos. Das besagt für den, welcher den lebendigen Gottesgedanken gehabt hat, ihn aber hat verdorren lassen, sehr treffend der biblische Ausdruck „Gottesvergessenheit". Der in sein sinnliches Denken festgebannte Mensch nimmt seine Sinnenwelt, wie sie ist, begnügt sich damit, sich in ihr zu betätigen, und hat kein Interesse daran, sich über sie weitere Gedanken zu machen und etwa nach ihrem und seinem eigenen Ursprunge zu fragen. So wie ihm darüber auch nur eine Frage aufgeht, so hat sein Denken über sich selbst hinausgedacht. Uns erscheint dieses Hinausdenken als durchaus leicht und einfach, weil wir dazu erzogen und daran gewöhnt sind.

Um sich dieser Gewohnheit zu entwöhnen und zu ermessen, was es auf sich hat, wenn das Denken über sich hinausdenkt, frage man sich, was alles folgerichtiger Weise aus unserer Gedankenwelt ausgetilgt werden müsste, wenn

wir unser Denken in sich selbst wollten festgebannt sein lassen, und welches Interesse an der Sinnenwelt übrig bleiben würde. Es fehlt ja nicht an Menschen, an denen man darauf bezügliche Studien machen könnte, sofern sie nämlich wenigstens leidlich folgerichtig verfahren, womit man schon zufrieden sein muss, da es schwerlich einem Menschen gelingen wird, in dieser Beziehung in völliger Uebereinstimmung mit sich stumpfsinnig zu werden für alles, was nicht Sinnengenuss ist.

Wer den Gottesgedanken bloß aus dem entwickelten Denken, aus einer schon vorhandenen Begriffswelt herleiten will, der muss entwicklungsgeschichtlich verfahren, er muss nachweisen, dass die Menschen, nachdem die Sprach- und Begriffsbildung bis zu einem gewissen Punkte zu Stande gebracht war, dann erst an einem ganz bestimmten Punkte ihrer geschichtlichen Entwicklung zum Gottesgedanken gelangt seien. Dann hat er aber die Pflicht, diesen Punkt nachzuweisen.

Zu diesem Nachweise würde auch die Darlegung nötig sein, auf welchem inneren Antriebe es beruht hat, dass die Menschen nicht bloß den Anregungen auf die Sinnennerven entsprochen und die Sinnenwahrnehmungen ausgebildet, sondern auch ohne solche Sinnenreize eine Begriffswelt geschaffen haben, in der sich auch solche Begriffe befinden, die nur dazu dienen, rein formell die Beziehungen der materiellen Begriffe zueinander auszudrücken. Wer den zwingenden Antrieb gerade zu dieser Begriffsbildung nicht dartun kann, darf sich nicht einbilden, dartun zu können, wie weit die Begriffsbildung vor sich gegangen sein musste, bis ein Bilden des Gottesgedankens möglich war. Um Letzteres nachweisen zu können, müsste man nachzuweisen im Stande sein, kraft welcher rein menschlichen Nötigung es zu einem Denken und Sprechen kommen musste, und zwar zunächst zu einem solchen, bei welchem noch jede Gottesahnung ausgeschlossen ge-

wesen wäre, dann zu einem solchen, wo sie hervortreten konnte.

Ein solcher Nachweis ist aber unmöglich. Wer ihn zu unternehmen versuchte, würde es auf Grund seiner Verkennung des Denkens tun, uud sein Versuch müsste misslingen. Um das Denken nicht zu verkennen, muss man zweierlei an ihm zu würdigen wissen, erstlich dass es in sich selbst festgebannt sein kann, in welchem Falle es gedankenlos ist für alles, was nicht innerhalb der betreffenden Entwicklungsstufe liegt; sodann dass es doch über sich hinausdenken kann, so dass es an die Stelle jener Gedankenlosigkeit Gedankenneubildungen treten lassen kann.

Dass es zu diesem Durchbrechen der Gedankenlosigkeit kommt, dazu muss schlechterdings ein innerer Antrieb vorhanden sein, und es ist eine hochwichtige Aufgabe, diesem Antriebe nachzuforschen.

Zur Würdigung G. Th. Fechners.

Von Dr. Ths. Achelis.

Die folgenden Zeilen sollen nicht eine detaillirte Charakteristik des seltenen Mannes enthalten, der am Rüsttag seines Lebensabends, aber immer noch schaffenslustig, gegen Ende des vorigen Jahres an der Stätte seiner langjährigen Wirksamkeit zu Leipzig die Augen schloss, sondern nur in kurzen Zügen das Bild dieser originellen Persönlichkeit entwerfen, sofern es in einer positiven Darstellung seiner Arbeiten sich zeichnen lässt. Ich kann hier deshalb nur beiläufig auf die eigentümliche Mischung der verschiedenartigsten, auf den ersten Blick sich widerspre-

chenden Elemente hinweisen, welche sich in dem Begründer der Psychophysik, in Gustav Theodor Fechner, zu einer ungetrübten Harmonie vereinigten. Ausgezeichnet durch eine Fülle persönlich liebenswürdiger Eigenschaften, voll des sprudelnsten, bisweilen auch vernichtenden Humors, dabei von einer fast kindlichen Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit, kühn und unbeirrt durch das Geschrei der Menge in seinem wissenschaftlichen Auftreten und doch frei von jeder leidigen Animosität, welche den Gegner in Ermangelung sachlicher Gründe moralisch zu verdächtigen sucht, ein nüchterner, exacter Naturforscher in der harten Schule des Experiments herangebildet und auf der anderen Seite wieder eine fast schwärmerisch-mystische Natur, begabt mit tiefer lyrischer Empfindung, endlich ein philosophischer Kopf ersten Ranges, der während seines langen Erdenwallens den Sturz mancher hochfliegender Systeme erlebt und doch nicht an einer endgültigen Versöhnung zwischen unseren Idealen und den Principien unserer Erkenntnis verzweifelte, repräsentirt er schon in seiner individuellen Entwicklung ein höchst bedeutsames Stück unserer Zeitgeschichte, eine Spanne von über 80 Jahren, die in unserem schnelllebenden Jahrhundert immerhin etwas bedeutet. Aber wie gesagt, wir widerstehen der lockenden Versuchung, diese rein persönlichen Bezüge weiter zu verfolgen und zu einem abschließenden Gemälde zu vereinigen, sondern wir begnügen uns damit, lediglich die wissenschaftliche Bedeutung Fechners, möglichst in objectiver, durch keine Beurteilung unsererseits getrübten Darstellung zur Anschauung zu bringen. Beginnen wir mit dem psychologischen Unterbau des Systems.

Die neuere Naturforschung hat sich nach längerem Kampf mit der verhassten Philosophie dahin geeinigt, dass unser Weltbild aus der unausgetzten Wechselwirkung äußerer Reize mit unserem Bewusstsein oder unserer Seele sich zusammensetze, und dass sodann derselbe Vorgang bei den Tieren, mindestens bei den höher organisirten voraus-

gesetzt werden müsse; die Tierseele, vordem ein mythologischer Begriff gelegentlich mit komischem Beigeschmack, wurde jetzt ein Gegenstand ernsthafter philosophischer Erörterung. Trotzdem die Tierpsychologie auch heutigen Tags (abgesehen von einzelnen wertvollen monographischen Darstellungen) das Stadium gewisser fadenscheiniger Analogien und unzutreffender Verallgemeinerungen noch kaum überwunden hat, dürfte der Satz, dass die Empfindung eine durchgängige Erscheinung des ganzen animalischen Lebens sei, wohl auf widerspruchslose Annahme rechnen. Diese Tatsache knüpft sich bekanntlich an das Dasein und die Wirksamkeit der Nervenstränge und je mehr diese Fasern unserem Blicke bei den niederen Vertretern des Tierreichs entschwinden, desto weniger scheint geistiges Leben sich zu regen. So wenig Fechner dies Verhältnis für die animalische Welt bestreitet, so heftig protestirt er dagegen in einer absoluten Fassung. Zunächst bezieht er sich auf die Polypen. Ich will nicht in Anschlag bringen, dass in manchen niederen Tieren, insbesondere den Polypen, denen Empfindung und willkürliche Bewegung beizulegen bisher noch Niemand Anstand genommen, bisher auch noch keine Nervenstränge haben entdeckt werden können. Unstreitig würde man entgegnen: sie werden schon noch einmal entdeckt werden; sie sind nur zu fein, durchsichtig, vereinzelt, als dass es bis jetzt gelungen wäre. Es mag wirklich so sein! Ich habe weder Grund noch Interesse es zu bezweifeln. Dieselbe Ausflucht stünde dann auch bei den Pflanzen offen; aber ich bin weit entfernt, sie zu gebrauchen; es bedarf ihrer nicht; die Ansicht, dass bloß mittelst Nerven Empfindung möglich sei, beruht überhaupt nur auf einer willkürlichen Hypothese oder dem Fehlschlusse: weil Nerven bei Tieren zur Empfindung nötig sind, sind sie überall dazu nötig. Was kann man dagegen haben, wenn ich den anderen Schluss entgegensetze: weil die Pflanzen keine Nerven zur Empfindung haben, werden sie etwas Anderes dazu haben. Ein Schluss ist soviel wert

als der andere, d. h. keiner taugt für sich etwas; es kommt darauf an, wie man ihn ferner stützen kann. (Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen S. 48). Welches sind nun diese weiteren Stützen, welche den anmutigen Traum einer mythologischen Phantasie zu einer wissenschaftlich erprobten Wahrheit machen können? „Wir sehen, dass Atmen, Säftelauf, Stoffwechsel, Ernährung in den Tieren nur mit Hülfe von Nerven, den sog. Gangliennerven, von Statten gehen; in den Pflanzen gibt es keine solche Nerven; doch geht Atmen, Säftelauf, Stoffwechsel, Ernährung noch so gut als im Tier von Statten; ja es besteht, wie man meint, das ganze Leben der Pflanze eben nur darin. Kann aber die Pflanze ohne Nerven atmen und sich ernähren, warum nicht auch empfinden? Man sieht eben hier auf das deutlichste, ja unwiderleglich, dass in den Pflanzen Vieles in andere Mittel gelegt ist, was bei den Tieren in Nerven-Wirksamkeit gelegt ist. Den Pflanzen gehen freilich, außer den Ganglien-Nerven, auch noch die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven (Cerebrospinalnerven) ab, und nur an die Tätigkeit dieser pflegt man die Seelentätigkeit geknüpft zu halten; aber geht in den Pflanzen ohne Ganglien-Nerven etwas Sichtbares vor, was bei Tieren nur mit Ganglien-Nerven vor sich geht, warum sollte nicht auch ohne Cerebrospinalnerven etwas Unsichtbares in ihnen vor sich gehen können, was bei Tieren nur mit solchen vor sich geht?“ (a. a. O. S. 44). Dieser Gesichtspunkt wird sodann für die Physiologie der Pflanzen näher ausgeführt; in derselben Weise wie die Nerven Träger und Leiter geheimnissvoller immaterieller Wirkungen sind, vollzieht sich dasselbe Spiel bei diesen niedrigsten Vertretern des organischen Lebens. „Wir wissen zunächst gar nicht, wie die Pflanze das macht, mit ihrem verhältnissmäßig einfachen Zellenbaue Stärkemehl, Zucker, Gerbstoff, die verschiedensten Säuren etc. aus unorganischen Stoffen zu erzeugen; jede Pflanze erzeugt etwas Anderes mit einem anderen Bau, ohne dass wir jedoch irgend wie

begreifen können, wie die andere Anordnung von Zellen, Fasern, Röhren dies bewirken könne: ein sicherer Beweis, dass hier eben noch etwas mehr als bloß Fasern, Zellen, Röhren wirksam sind. Dass nun dies Mehr wirklich wenigstens mit in einem feinen unwägbaren Agens liege, dafür spricht der Umstand, dass schon bei den gewöhnlichen chemischen Erscheinungen, die außerhalb des Organismus von Statten gehen, ein solcher mit im Spiele ist; Elektricität wird dabei teils erzeugt, teils wirkt die erzeugte auf den chemischen Prozess zurück; und so wird es keine Schwierigkeit haben, vielmehr die größte Aufforderung vorliegen, auch bei den ungewöhnlichen chemischen Erscheinungen in den Pflanzen ein solches vorauszusetzen, das oder dessen Spiel nur ebenso von dem Agens oder Spiel, das die gewöhnlichen chemischen Erscheinungen beherscht, sich unterscheiden mag, als beiderlei Erscheinungen selbst sich von einander unterscheiden. Ist doch Grund zu glauben, dass auch die Erzeugung des Nerven-Agens, welcher Natur es immer sein mag, in den Tieren mit den darin vorgehenden chemischen Processen zusammenhängt, sowie darauf zurückwirkt, so dass die Stuctur und Anordnung des Nervensystems nur für die Verteilung und Verbreitung desselben von Bedeutung erscheint.“ Da aber die ganze Hypothese einer solchen mystischen Kraft in den Nerven immerhin noch gewissen Zweifeln unterworfen ist, so will Fechner diese Beziehung lieber ganz aus dem Spiel lassen und stützt seine Ueberzeugung durch folgende Betrachtung. „Statt hierbei Voraussetzungen von Etwas zu Grunde zu legen, wovon wir gar nichts wissen, wäre es jedenfalls am besten, von Erfolgen rückzuschließen, die deutlich vor Augen liegen. Wir sehen doch ganz geordnete Erfolge in den Pflanzen. Die Säfte laufen in bestimmter Richtung, die Blüte steigt nach gewissen Regeln über der Pflanze auf, die Blätter setzen sich nach gewisser Regel im Umfang an; gewisse Zellenreihen füllen sich ordnungsmäßig mit diesen, andere mit jenen Stoffen; man betrachte

auf manchem bunten Blütenblatt die ganz regelmäßigen Zeichnungen, welche beweisen, dass die farbigen Säfte ganz bestimmte Wege nehmen, oder die Farbenprocesse sich in ganz bestimmter Weise specialisiren. Alles das spricht doch jedenfalls für ein geordnetes Spiel von Kräften, mögen diese Kräfte und ihre Träger heißen wie sie wollen; die Pflanze gibt darin dem Tier nichts nach; auch befolgt jede Pflanze eine andere Ordnung als die andere, wie jedes Tier mit anderem Nervensystem, ungeachtet die Pflanze überhaupt keines hat. Also anstatt von Abwesenheit der Nerven auf Mangel an Ordnung der in der Pflanze waltenden Kräfte wie sie auch heißen mögen, zu schließen, sollte man umgekehrt von dem Dasein der Ordnung auf ordnende Bedingungen dieser Kräfte schließen, und es sich dann nicht anfechten lassen, dass man diese doch noch nicht des Näheren kennt.[1]) Nur einen Beweis unserer Unwissenheit, nicht ihrer Abwesenheit kann man darin sehen." (a. a. O. S. 47). Auch hinsichtlich der für das animalische Leben so überaus bedeutsamen Factoren des Instincts glaubt unser Gewährsmann bei den Pflanzen eine stricte Analogie nachweisen können. „Wir nennen es Instinct, was jedes Tier lehrt, seine Bewegungen so einzurichten, dass seine rechten Lebensbedingungen ihm zu Gute kommen, wir wissen nicht, in welcher Weise lehrt. Was haben wir anders als alle äußeren Erscheinungen eines Instincts in jenen Bestrebungen der Pflanzen? Ein jedes Tier handelt anders in Folge seiner Instincte, weil ihm Anderes dient; auch jede Pflanze tut's. Ich bringe noch einige Beispiele. Alle Pflanzen, die in der Erde wachsen, treiben ihre Wurzeln gerade abwärts; die Mistel bindet sich nicht an diese Notwendig-

[1] Damit man die obige Beweisführung gehörig würdige, ja damit man sie richtig verstehe, erlaube ich mir hier daran zu erinnern, dass nach Fechner nicht an eine atomistische oder monadische Seele gedacht werden darf, wie weiter unten ausführlich dargelegt wird. St.

keit. Wozu diente es ihr auch? sie wurzelt auf anderen Bäumen, und zwar nicht bloß auf der Oberseite, sondern eben so gern an den Seitenflächen oder der Unterseite der Aeste ein, in welchem Falle es ihr sogar nötig werden kann, die Wurzel aufwärts zu treiben. Und so tut sie's auch, indem sie, wie immer die Oberfläche des Astes gerichtet sein mag, ihr Würzelchen senkrecht dagegen treibt. Ja hängt man ein Mistelkorn an einem Faden in einer Linie Entfernung zur Seite eines Astes auf, so spürt das Würzelchen sogar aus dieser Ferne, wo der Ast ist, und richtet sich dagegen, rechts oder links, je nachdem der Ast steht. Freilich wächst es nun auch senkrecht gegen eine Wand von Stein oder Eisen, in der es doch keine Nahrung findet, und säet man Mistelkörner über die Oberfläche einer eisernen Kugel, streben sie alle mit den Würzelchen nach deren Centrum, als könnten sie in dieser Richtung finden, was ihnen dient. Ihr Instinct täuscht sie hier. Aber ist das anders, als wenn die Henne Eier von Marmor ausbrüten will und die Wachtel der Vogelpfeife statt dem Ruf des Weibchens folgt? Der Instinct ist überall daran gebunden, sich durch physische Einwirkungen leiten zu lassen und nach Umständen also auch dadurch täuschen zu lassen. Unstreitig weiß das Mistelwürzelchen den Ast, die Wand aus der Ferne überhaupt nur dadurch zu finden, dass Luft und Feuchtigkeit und Licht und Wärme jetzt von dieser Seite her anders einwirken als von der anderen; daher es bei zu großer Entfernung sie auch nicht mehr findet. Im Allgemeinen und im Durchschnitt der Umstände wird der Instinct doch richtig durch diese Einwirkungen geleitet, weil seine Einrichtung darauf berechnet ist, aber wie überall bei allgemein zweckmäßigen Einrichtungen kann in einzelnen Fällen, wo die normalen Umstände sich verkehren, auch einmal eine Unzweckmäßigkeit daraus entstehen." (S. 113). Um diesen Erwägungen endlich wenigstens einen vorläufigen Abschluss zu verleihen, so erwähnen wir die Bedeutsam-

keit des Lichtes für die Pflanzen. „Wie viel mehr Bedeutung das Licht für die Pflanzen haben mag, als für uns, ergibt sich, außer der Richtung, die sie gegen dasselbe annehmen, namentlich daraus, dass es so viel mächtiger in ihren ganzen Lebensprocess eingreift, als den unseren. Wir wachsen nicht anders. wir atmen nicht anders im Licht als außer dem Licht. Spurlos und wirkungslos gleitet der Sonnenstral über unserer Haut hin, nur das Auge ist für seinen Reiz empfänglich. Aber die Pflanze spürt über ihre ganze Oberfläche hin den Reiz des Lichts, wie den Mangel dieses Reizes. Er ist es, der sie ergrünen, er ist es, der sie erblühen macht; denn ohne Licht bleibt alles Kraut fahl, will keine Blüte sich entfalten. Ohne Licht stockt ihre Ausdünstung, das Kraut hört auf Lebenslust von sich zu geben, die Sprossen werden schmal und lang und bleich; statt kräftig herber und bittrer Stoffe erzeugen sich nur faule und süßliche. Jeder andere Farbenstrahl hat anderen Einfluss auf den Lebensprocess der Pflanzen." (S. 76). Oder wie Fechner diesen Process noch lebhafter schildert: „Statt ein buntes Bild der Gegenstände auf sich malen zu lassen, wie auf unserer Netzhaut geschieht, malt sie sich selbst bunt im Sonnenstral, verleiblicht diesen, so zu sagen, in sich. Licht wird Pflanze; sie zwingt ihm Farbe ab, es kocht in ihr Nektar und Duft; es gärt, es schwillt Alles in ihr; sie entbrennt in ihm zu einem erhöhten Gefühl ihres eigenen durchleuchteten Daseins, und wird hierin zugleich die Wirkung eines Höchsten über sich inne." (S. 73). Und dies Gesammtbild einer unaufhörlichen Tätigkeit des Pflanzenorganismus spiegelt sich sehr schön in folgenden abschließenden Worten wieder: „Ueberblicken wir einmal im Zusammenhange den ganzen Lebenskreis der Pflanzen, wie die Säfte in ihr so regsam quellen, wie es sie drängt Augen und Zweige zu treiben und rastlos an sich selber zu gestalten, wie sie mit der Krone gen Himmel und mit der Wurzel in die Tiefe trachtet, selbstmächtig, ohne dass sie Jemand dorthin zöge

oder ihr den Weg dahin wiese, wie sie den Frühling mit jungen Blättern, den Herbst mit reifen Früchten grüßt, einen langen Winter schläft und dann von frischem zu schaffen beginnt, im Trocknen die Blätter hängt und in der Frische sie aufrichtet, sich am Tau erquickt, als Schlingpflanze umherkriecht, die Stütze zu suchen, wie die Blume erst in der Knospe still verborgen ruht und dann ein Tag kommt, wo sie sich dem Licht öffnet, wie sie Düfte auszuströmen beginnt und im Wechselverkehr mit Schmetterlingen, Bienen und Käfern tritt, wie das Geschlecht in ihr rege wird, sie Morgens sich auftut, des Abends oder vor dem Regen sich schließt, dem Lichte zuwendet, — und es deucht mich, dass es uns doch schwer fallen sollte, diesen ganzen schwellenden und quellenden, an innerem und äußerem Wechsel so reichen Lebenskreis vergeblich oder leer für die Empfindung zu denken" (S. 60).

So sehen wir uns zu einer Ansicht zurückgeführt, die wir sonst nur in den farbenprächtigen Bildern der griechischen Mythologie und Poesie zu finden gewohnt waren, und deren Erneuerung mithin auf streng wissenschaftlichem Felde uns auf den ersten Blick sehr wenig anmuten will. Dennoh müssen wir uns entschließen, wollen wir nicht ungerecht gegen die hier entwickelte Lehre sein, und liegt uns daran, sie in vollem, organischem Zusammenhang zu erfassen, diese anscheinend pantheistischen oder hylozoistischen Sätze mit der eigentlich grundlegenden naturwissenschaftlichen Ueberzeugung unseres Gewährsmannes in Beziehung zu setzen, damit nicht beide Elemente völlig haltlos neben einander schweben, auf der einen Seite die Welt des subjectiven Glaubens, auf der anderen die der exacten, inductiven Erfahrung. Zunächst ist die schrittweise Entgötterung der Natur (um diesen landläufigen Ausdruck beizubehalten) jedenfalls eine Frucht der siegreichen und immer weiter um sich greifenden mechanischen Naturerklärung über ihre frühere Gegnerin die dynamische und animistische, und insofern stellt der gegenwärtige Cultus

des Spiritismus schon wieder in unserem schnelllebenden Jahrhundert einen bedeutsamen, wenn auch recht bedauernswerten Umschlag gegen die ausschließliche Herschaft der mechanischen Principien dar. Unsere Abneigung aber gegen eine selbständige geistige Thätigkeitsform, wenigstens in weiten naturwissenschaftlichen Kreisen, begründet Fechner so: „Meines Erachtens ist der tiefere rückliegende Grund unserer jetzigen Betrachtungsweise der Pflanzen darin zu suchen, dass der Mensch im Hinausgehen über den anfänglichen Naturzustand, wo er nach einer schrankenlosen Analogie noch die ganze wirkende Natur für göttlich beseelt und für lebendig gleich sich selbst hielt, über das rechte Ziel hinausgegangen ist und nun gar zu enge Schranken der Analogie zieht. Wo die ganze Natur noch als göttlich beseelt gilt, da ist es viel leichter, individuelle Seelen als besondere Ausgeburten der allgemeinen Beseelung anzuerkennen, als wo, wie bei uns, der göttlich beseelte Geist aus der Natur heraus, über sie emporgestiegen ist und sie entseelt zurückgelassen hat. Da hat er auch die Seelen der Pflanzen mitgenommen, und wenn wir nicht unsere eigene Seele fühlten, und nicht von uns zum Affen und vom Affen abwärts zum Wurm der Faden der Aehnlichkeiten sich gar zu deutlich fortspänne, würden wir unsere und der Tiere Seele so gut leugnen als die der Pflanzen. Denn unser jetziges Princip ist, überall so wenig Seele als möglich in der Natur anzuerkennen.“ (Nanna, p. 33). Wie dem auch sei, jedenfalls berührt die Anlehnung an den gewöhnlichen Glauben bei einem sonst so nüchternen Kritiker, wie Fechner, auf den ersten Blick seltsam und dieser Umstand hat ihm wol nicht zum Wenigsten den Ruf des Mystikers zugezogen. Aber das ist gerade nicht außer Acht zu lassen, wie wenig sich der berühmte Psychophysiker dieser Verwantschaft schämt und bisweilen sehr geflissentlich seine naturwissenschaftliche Ketzerei bekennt. Was wir der Welt um uns abzusehen, abzuhören meinen, es ist Alles nur unser in-

nerer Schein, eine Illusion, die man sich loben kann, wie ich's noch jüngst gelesen habe; bleibt aber eine Illusion. Licht und Ton in der äußeren, von mechanischen Gesetzen und Kräften beherschten, zum Bewusstsein noch nicht durchgedrungenen Welt über die organischen Geschöpfe hinaus sind nur blinde, stumme Wellenzüge, die von mehr oder weniger erschütterten materiellen Punkten aus den Aether und die Luft durchkreuzen, und erst wenn sie an einen bestimmten Punkt derselben antreffen, sich durch den spiritistischen Zauber dieses Medium in leuchtende tönende Schwingungen umsetzen. Ueber Grund, Wesen, nähere Bestimmungen dieses Zaubers streitet man: über die Tatsache ist man einig, und von allen Denk- und Erkenntnistheorien, in denen die Philosophie sich eben jetzt erschöpfen und leeren will, als wollte sie noch eine Philosophie gebären, führt keine zu einem Zweifel an der Richtigkeit dieser Tatsache, es sei denn, um den Zweifel für unlösbar zu erklären oder die Welt in Stäubchen zu zertrümmern, die nur sich selber, aber nicht die Welt erleuchten. (Die Tagesansicht S. 4.) Aber es versteht sich von selbst, dass mit dieser ganz allgemeinen Skizzirung der Gegensätze die Sache nicht abgetan ist; soll die abweichende Ansicht nicht bloß subjectiv verständlich, sondern auch einigermaßen objectiv haltbar sein, so bedarf die Beweisführung weiterer Stützen. Der eigentliche, durchschlagende Grund für Fechners Opposition gegen die bekannte Auffassung der Sinnesphysiologie und Psychologie liegt darin, dass er abgesehen von dem menschlichen Bewusstsein ein Allgemeines, die ganze Welt durchdringendes annimmt und durch diese substantielle Verknüpfung das geistige Leben über die ganze Natur ausgießt. Damit das Licht über uns hinaus in aller Welt gesehen, der Schall gehört werde, muss es ein sehendes und hörendes Wesen dazu geben. Und hat man nicht schon sonst von einem Gott gehört, der in der Welt allgegenwärtig und allwissend waltet. Für die Nachtansicht aber ist seine Klarheit, wenn

er überhaupt noch für sie ist, über den Dingen; darum ist die Welt unter ihm so finster, stumm und öde. Für die Tagesansicht ist die Welt von seinem Sehen durchleuchtet, von seinem Hören durchtönt; was wir selber von der Welt sehen und hören, ist nur die letzte Abzweigung seines Sehens und Hörens, und über Allem, was er mehr als wir von der Zeit sieht und hört, baut sich in ihm auch Höheres als in uns“ (a. a. O. S. 5). Doch diese Erörterung wird, so fürchten wir, Wenige zufriedenstellen, da sie einen zu ausgeprägt theologischen, dogmatischen Anstrich trägt; deshalb sucht Fechner die wissenschaftliche Berechtigung seines Standpunktes dadurch zu erweisen, dass er die in der Natur der Sache liegende Einseitigkeit und Beschränkung der naturwissenschaftlichen Untersuchung möglichst klar legt. Die streng naturwissenschaftliche Betrachtung und Behandlung der Natur geht nur in einer gewissen Beschränkung auf die zur Natur zu rechnenden Bestimmungen ein, hält nämlich von der äußerlich sinnlichen Erscheinungswelt nur das Zählbare oder infinitesimal Summirbare, nach Zeit- und Raummaß Bestimmbare, sagen wir kurz das quantitativ Bestimmbare fest, abstrahirt aber von aller qualitativen Bestimmtheit, wie solche inneren sinnlichen Erscheinungen als Lichtempfindung, Tonempfindung etc. zukommt. So bleibt für sie nur die Vorstellung räumlicher und zeitlicher Ausdehnung, die Vorstellung eines in diesem Raume gehaltenen, sei es nun ausgedehnten oder in discrete Atome gespaltenen, jedenfalls qualitativ unbestimmt gelassenen oder gleichgültig gedachten Etwas, was sie Materie nennt, und die Vorstellung von Lagen und Lagenveränderungen der Teile der Materie im Raume übrig. Sie legt der Materie Kräfte bei, die aber für naturwissenschaftlichen Standpunkt und naturwissenschaftliche Verwendung factisch durch nichts Anderes charakterisirbar sind, als dadurch, dass aus gegebenen, quantitativ bestimmbaren zeitlich-räumlichen Verhältnissen der Materie gesetzlich andere folgen, was sie als Wirkung

der der Materie innewohnenden Kräfte bezeichnet. Sie tut so, mag der Philosoph auch mit dem Begriff der Kräfte umspringen wie er will, und ihn dadurch für die Naturwissenschaft so unfasslich und unbrauchbar als möglich machen.... Nach Abstraction aber von allen Empfindungsqualitäten erkennt die naturwissenschaftliche Betrachtung doch an, dass je nach den verschiedenen Verhältnissen der materiellen Welt zu dem Teile, den unser Körper davon für sie bildet, und nach dessen eigenen inneren Verhältnissen qualitativ bestimmte Empfindungen verschiedener Art in der Seele entstehen können, die an unseren Körper gebunden ist nach Gesetzen, die sie bis zu gewissen Grenzen in Physik und Physiologie selbst verfolgt, des Weiteren und Genaueren der Psychophysik zu verfolgen überlässt. Und umgekehrt schließt sie von solchen Empfindungen in uns auf das Dasein quantitativ bestimmter Verhältnisse in der Außenwelt, von Lichtempfindung in uns auf rasche Aetherschwingungen, von Tonempfindung in uns auf langsamere Luftschwingungen in der Außenwelt, ohne dass an diesen selbst für die naturwissenschaftliche Betrachtung etwas von der Qualität dieser Empfindungen haftet. Kurz die naturwissenschaftliche Betrachtung objectivirt bloß quantitativ auffassbare Bestimmungen unserer äußeren Warnehmungen als der Natur außer uns zukommend oder zur wesentlichen Charakteristik derselben gehörig und abstrahirt von den qualitativen. Nun ist es doch eine eigene Sache, wenn der Materialist und nicht bloß dieser, sondern im Grunde die ganze heutige, von der Nachtansicht inficirte wissenschaftliche Welt der Natur über uns hinaus deshalb keine qualitative Bestimmtheit zukommend hält, weil der Naturforscher von ihr abstrahirt. Er hält es eben nur für seine Aufgabe, sich mit der quantitativen zu beschäftigen, indess doch diese in untrennbarem Zusammenhange mit der qualitativen in seine Wahrnehmung eintritt. Soll die Welt über uns hinaus, indem sie qualitative Empfindungen in uns hinein erzeugt, selbst qualitativ leer,

unbestimmt sein? Oder soll sie Qualitäten haben, die mit den von unserer Seele fassbaren unvergleichbar sind, von denen sich also nicht sprechen lässt, die man einfach dahin stellen muss? Aber das trifft doch factisch nicht für den Teil der Natur, der die äußerliche Erscheinung eines lebendigen Körpers gibt, sofern sich daran nach directer innerer Erfahrung die Empfindungsqualitäten des Sehens, Hörens etc. knüpfen. Hier haben wir einen directen Anknüpfungspunkt in der Erfahrung für die Annahme bestimmter Qualitäten zu den quantitativen Bestimmtheiten der Natur über uns hinaus, den es nur zu verfolgen und auszubeuten gilt. Wir schließen nach Analogie, Inductionen, Causalbetrachtungen von dem, was in uns gesetzlich zusammengehört, auf das, was davon über uns hinaus zusammengehört" (a. a. O. S. 233). Da nun letzten Endes auch die Naturwissenschaft in psychophysischen Verhältnissen diese qualitative Bestimmung nicht entbehren kann, so will Fechner diesen Sprung, wie er sagt, dadurch vermeiden, dass er in monistischer Weise die Beseelung auch über die Natur, zunächst über die Grenzen unseres Körpers ausdehnt. Das endgültige Resumé dieser Erwägung, die freilich schon von dem rein psychologischen Gebiet in das metaphysische hinüberführt, lautet deshalb: „In der Tat bekenne ich mich in letzter Instanz zu einem objectiven Idealismus, was nicht hindert, vielmehr die Nötigung bestehen lässt, eine körperliche Außenwelt und eine geistige Innenwelt insofern zu unterscheiden, als die erste durch den gesetzlichen Zusammenhang von Warnehmungen, die in eine Mehrheit von Einzelwesen fallen oder fallen können, letztere durch den Zusammenhang geistiger Bestimmungen, die schon in jedes Individuum für sich, resp. den allgemeinen Geist fallen, charakterisirbar ist" (a. a. O. S. 240). Der ganze Process der Welt, ja der ärmlichsten menschlichen Empfindung culminirt somit in einem Alles umschließenden göttlichen Bewusstsein, als Centralpunkt des Universums.

Es ist hier noch nicht der Ort, die weitere erkenntnistheoretische Bedeutsamkeit dieser Principien zu entwickeln; vorerst haben wir die Aufgabe (natürlich ebenfalls in kurzen Umrissen), die Hauptsätze der Psychophysik, wie sie Fechner in Anschluss an E. H. Weber begründet hat, zu erörtern. Die allgemeine Definition dieser Methodik lautet so: „Wir verstehen darunter eine exacte Lehre von den functionellen oder Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele, allgemeiner zwischen körperlicher und geistiger, physischer und psychischer Welt“ (Elemente d. Psych. I, 8). Und weiter: „Zum Gebiet des Geistigen, Psychischen der Seele rechnen wir überhaupt das, was durch innere Warnehmung erfasslich oder daraus abstrahirbar ist, zu dem des Körperlichen, Leiblichen, Physischen, Materiellen das, was durch äußere Warnehmung erfasslich oder daraus abstrahirbar ist. Alle Erörterungen und Untersuchungen der Psychophysik beziehen sich überhaupt bloß auf die Erscheinungsseite der körperlichen und geistigen Welt, auf das, was entweder unmittelbar durch innere oder äußere Warnehmung erscheint oder aus dem Erscheinlichen erschließbar oder als Verhältnis, Kategorie, Zusammenhang, Auseinanderfolge, Gesetz des Erscheinlichen fassbar ist, kurz auf das Physische im Sinne der Physik und Chemie, auf das Psychische im Sinne der Erfahrungsseelenlehre, ohne dass auf das Wesen des Körpers, der Seele hinter der Erscheinungswelt im Sinne der Metaphysik irgendwie zurückgegangen wird.“ Es ist hier also ausdrücklich Abstand genommen von jeder speculativen Ansicht über die Natur dieser wirksamen Factoren, und dagegen nur die Beziehungen der Außenwelt zu unserem Bewusstsein und zwar in ihren rein quantitativ messbaren Verhältnissen der Kernpunkt der Untersuchung. Im Besonderen zerlegt sich diese Lehre in eine äußere und innere Psychophysik, „deren erste von den Beziehungen zwischen den psychischen Phänomenen und äußeren Anregungsmitteln derselben, sog. Reizen, handelt, die andere aber von den

Beziehungen der psychischen Phänomene zu den inneren, sog. psychophysischen, körperlichen Tätigkeiten, die ihnen unmittelbar unterliegen. Die erste fußt hauptsächlich auf Experimenten, die andere zieht unter Mitzuziehung anatomischer, physiologischer und psychologischer Tatsachen Folgerungen aus der ersten." (In Sachen der Psychophys. S. 3.) Selbstverständlich ist es für diese ganze Anschauung, dass die Existenz der Seele als Tatsache außer der Discussion bleibt, weder materialistisch die Materie dafür eingesetzt wird, noch subjectivistisch die Außenwelt sich in ein bloßes Erscheinungsbild der Vorstellung verflüchtigt; andernfalls kann natürlich nicht von einem mathematisch fixirbaren Correlat beider Reihen die Rede sein. Dennoch sucht Fechner dem landläufigen Dualismus möglichst auszuweichen und eine monistische Perspective zu begründen. „Das Materielle, Körperliche, Leibliche und durch ein Verhältnis unmittelbarer Bedingtheit daran geknüpfte Psychische, Geistige sind zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens, ersteres die äußere für andere Wesen, letzteres die innere Erscheinungsweise des eigenen Wesens, beide deshalb verschieden, weil überhaupt Ein und Dasselbe verschieden erscheint, je nachdem es von Verschiedenen von verschiedenem Standpunkt aufgefasst wird. Also erscheint auch der materielle Gehirnprocess verschieden von den daran geknüpften Empfindungen und Gedanken, weil dasselbe Wesen, was beiden gemeinsam unterliegt, als Gehirnprocess äußerlich, als geistiger Process innerlich aufgefasst wird. Und so wird auch für die Tagesansicht nach dieser monistischen Auffassung das gesammte Weltwesen, was uns äußerlich als materielle Natur und materieller Bewegungsprocess erscheint, sich noch in anderer Weise innerlich als geistiges (unseren eigenen Geist einschließendes) Wesen erscheinen können, und wir selbst werden als Teile des allgemeinen Weltwesens nach körperlicher und geistiger Seite dieser doppelten Erscheinungsweise unterliegen." (Tagesansicht S. 243.) Diese erkenntnistheoretische For-

mulirung der Aufgabe streitet aber nicht mit der ursprünglichen psychophysischen Begründung, indem ja nach den leitenden Vorraussetzungen jede Bewusstseinserscheinung, ja überhaupt alles geistige Leben an ein System bestimmter Kräfte und Schwingungen gebunden ist, die überall in der Natur wiederkehren. Deshalb schließt auch unser Gewährsmann diese ganze Darstellung mit einem kühnen Ausblick in die Zukunft: „Auf diese Weise ersparen wir uns den magischen Zauber, die qualitas occulta, welche uns diese oder jene Bewegungsform zur psychischen Leistung befähigen soll, und wird eine allgemeine, nicht bloß particulär für Menschen und Tiere gültige Psychophysik möglich werden, in entsprechendem Sinne, als wir eine allgemeine, für die ganze Welt gültige Physik und Chemie haben. Wir werden die Gesetze der Psychophysik am Menschen erforschen und werden sie auf die Welt übertragen können. Bewusstes und Bewusstloses in der Welt wird nur zwei Fälle darstellen, welche zugleich maßgebend für ihr Verhältnis und für ihren Uebergang in einander ist." (Elemente d. Psych. II, 547). Oder wie derselbe Gedanke in Hinblick auf ein bekanntes Leibnitz'sches Bild erläutert wird: „Der Parallelismus im Körperlichen und Geistigen erinnert an die Leibnitz'sche prästabilirte Harmonie, nur dass er auf anderem Grunde ruht als diese. Nach uns, wie nach Leibnitz, wenn etwas im Geist geht, geht Etwas correspondirend im Leibe, ohne dass man sagen kann, eins habe das andere hervorgerufen. Wenn aber nach Leibnitz Seele und Leib gleichnisweise zwei Uhren sind, die, mit einander zusammenpassend, doch ganz unabhängig von einander, nur vermöge ihrer guten Einrichtung durch Gott nie von einander abirrend gehen, ist es nach uns vielmehr eine und dieselbe Uhr, die sich selbst in ihrem Gange als geistig sich regendes Wesen und einem Gegenüberstehenden als ein Getriebe und Treiben materieller Räder erscheint. Statt praestabilirter Harmonie ist es Identität des Grundwesens, was beide Erscheinungen

zusammenpassend macht.“ Während mithin an sich genommen beide Welten nur die verschiedenen Strahlenbrechungen eines Wesens, einer Substanz sind, zerlegt unsere sinnliche Betrachtungsweise zu Folge eines angeborenen Dualismus den einheitlichen Charakter des Seienden in diese beiden divergenten und doch stetig auf einander angewiesenen Reihen des physischen und psychischen Geschehens. Natürlich ist dieser Gesichtspunkt für die Erklärung der psychophysischen Processe festzuhalten, die für eine monadologische Ansicht, so z. B. für die Annahme eines punktuellen Seelensitzes, unverständlich werden. Deshalb wendet sich Fechner in einer ziemlich ausführlichen Polemik gegen den sonst ihm so sympathischen Lotze, aus der wir hier nur folgende Sätze hervorheben wollen: „Die monadologische Ansicht gestattet principiell der Psychophysik über ihren ersten Angriffspunkt hinaus (den sie in der sog. äußeren Psychophysik findet) keine weitere Entwicklung (zur inneren Psychophysik), wogegen die synechologische ihr principiell eine mit der Naturwissenschaft im gewissen Sinne parallele, im anderen Sinne sie übersteigende, unbeschränkte Entwicklung gestattet. Denn nach der monadologischen Ansicht sind alle geistigen Vorgänge nur innere Vorgänge des Atoms ohne wesentlichen Bezug zu körperlichen Vorgängen, die in einem Atom nicht statthaben können; nur die erregenden körperlichen Anstöße an dem Atom von außen und Rückwirkungen nach außen sind psychophysich fassbar und verfolgbar. Hingegen nach der synechologischen Ansicht sind alle verschiedenartigen geistigen Vorgänge an eben so verschiedenartige körperliche Vorgänge (als einheitliche innere oder Selbsterscheinungen derselben) gebunden; selbst jede einfache Empfindung an einen zusammengesetzten körperlichen Process, der höhere Verhältnisse einschließt, und selbst die höchste göttliche geistige Tätigkeit entzieht sich diesem Princip nicht, sofern sie mit der allgemeinsten und höchsten Ordnung der Weltverhältnisse solidarisch zusammen-

hängt.“ (Ueber physikal. u. philos. Atomenlehre S. 255.) Und gerade dies religiöse Moment ist so bedeutsam, dass es noch durch eine weitere Ausführung gestützt wird: „Während die synechologische Ansicht sich gar nicht anders abzuschließen vermag als in der Idee eines allgegenwärtigen, allwissenden, persönlichen, d. h. eine Bewusstseinseinheit in sich tragendes Gottes mit den innerlichsten, unmittelbarsten Bewusstseinsbeziehungen zu seinen Geschöpfen, vermag die monadologische in keiner Weise zu einer Vorstellung Gottes zu gelangen, welche nicht für das religiöse Bedürfnis eine Absurdität oder für das philosophische eine Inconsequenz wäre. Denn entweder ist nach ihr auch Gott ein in einem Punkt seiner Welt sitzendes Atom unter anderen Atomen, dem man aber ganz andere, wunderbar exceptionelle Kräfte zuschreiben muss, welche mit allen Kräften, die man sonst psychischen Atomen zuschreibt, unvergleichbar sind, mittels deren er von seinem punktförmigen Sitz aus die Welt beherscht, oder er ist kein Atom, die geistige Einheit wird bei ihm nicht durch einen einfachen Punkt repräsentirt (warum aber dann bei anderen Geistern?) oder der Gedanke Gottes wird in ein Glaubensgebiet verwiesen, welches sich mit unserem Wissensgebiet nicht berührt oder nicht verträgt, und dadurch die Lücke und der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen festgehalten, deren Beseitigung wir vielmehr von der Philosophie zu fordern hätten, oder er wird in mystisch-phantastische Unklarheit versenkt.“ Mit dieser Erörterung sind wir freilich aus dem Rahmen unserer, wesentlich der Psychologie gewidmeten Darstellung auf die Sphäre des mehr oder minder strittigen religiösen Glaubens getreten; aber weil gerade hierin sich die Weltanschauung Fechners abschließt, möchten wir gern noch einen Augenblick dabei verweilen. So sehr der Begründer der Psychophysik als inductiver Naturforscher einem streng empirischen Aufbau der Erkenntnis huldigt und so sehr er einer verschwommenen Speculation abgeneigt ist, so sehr betont er doch

andererseits die Geltung bestimmter Axiome und Forderungen, die sich letzen Endes nicht exact beweisen lassen. „Alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Fernste, Feinste, Tiefste ist überhaupt seiner und unserer Natur nach Glaubenssache. Dass die Gravitation durch die ganze Welt reicht und von jeher gereicht hat, ist Glaubenssache; dass überhaupt Gesetze, durch's Endliche verfolgt, in's Unbegrenzte von Zeit und Raum wirken, ist Glaubenssache; dass es Atome und Undulationen des Lichtes gibt, ist Glaubenssache; der Anfang und das Ziel der Geschichte sind Glaubenssache, sogar in der Geometrie gibt es Glaubenssachen in der Zahl der Dimensionen und den Sätzen für die Parallelen. Ja streng genommen ist Alles Glaubenssache, was nicht unmittelbar erfahrbar ist, und was nicht logisch feststeht. Ein jedes Wissen um das, was ist, setzt sich fort in Glauben und muss sich darein fortsetzen und endlich damit abschließen, damit es einen Zusammenhang, einen Fortschritt und einen Abschluss des Wissens gebe.“ (Die Tagesansicht S. 17.) Vielen wird dieser Skepticismus nicht zusagen, und unfraglich kehrt er seine Spitze auch gegen den Urheber der ganzen Weltanschauung selbst; doch muss man im Interesse einer unparteiischen Beurteilung es ausdrücklich hervorheben, dass Fechner diese Consequenz durchaus nicht verheimlicht und z. B. für seine Ansicht von der Beseelung der Pflanzen und der Möglichkeit einer für sich selbstbestehenden sinnlichen Empfindung nur eine logische Widerspruchslosigkeit oder Denkbarkeit in Anspruch nimmt, keine exacte Beweisbarkeit. Indem wir aber von einer weiteren Entwicklung dieser religiösen Elemente absehen, wenden wir uns zunächst zu dem unter speciellen psychophysischen Voraussetzungen stehenden Problem der Teleologie, um dann mit einem kurzen Ueberblick über die unter der nämlichen Perspective behandelten Aesthetik unsere Darstellung zu schließen.

Es gehört gegenwärtig fast zum guten Ton (freilich seltsam genug), über die Einfalt und Beschränktheit des

Zweckmäßigkeitsprincips einige wolfeile Redensarten zu machen, namentlich herscht diese gesellschaftliche Rücksichtslosigkeit in den Kreisen der naturwissenschaftlichen Aufklärung. Je weniger diese die precären Fragen der Erkenntnistheorie sich gründlich zu eigen macht und sie lieber mit einem energischen Fußtritt der antiquirten Metaphysik zustößt, um so lauter das Geschrei über die unglaubliche Zähigkeit, mit der ganz besonders die Deutschen an den ererbten Irtümern einer scholastischen Philosophie festhielten. Begreiflicher Weise wird nicht von uns an dieser Stelle eine ausführliche Erörterung dieses Problems erwartet werden können, eben so wenig wie wir gewillt sind, die harmlosen anthropopathischen Ergüsse des gefülsseligen 18. Jahrhunderts, das sich in der Verherlichung gerade dieses Grundsatzes gern erging, verteidigen zu wollen; aber es bedarf unseres Erachtens keines langwierigen Beweises, um sich zu überzeugen, dass z. B. auch in den einfachsten biologischen Vorgängen der Darwin'schen Anpassung die Tätigkeit einer wenn auch noch so schwach functionirenden Empfindung der Zweckmäßigkeit wirksam ist. Fechner findet daher die jetzt modische Verketzerung teleologischer Principien darin begründet, dass man kein mit dem Causalgesetz solidarisches Princip der Tendenz habe entdecken können und sich somit gefürchtet habe, die Integrität jenes zu verletzen. So sehr nun unser Autor im Allgemeinen den Standpunkt Darwin's (aber nicht den seiner Schüler) teilt, so sehr empfindet er es als eine Pflicht, ein für die causale und teleologische Auffassung gleich befriedigendes Schema aufzustellen, das er das Princip der Tendenz zur Stabilität nennt. Selbstverständlich ist dabei die Voraussetzung eines urteilenden Bewusstseins. „Wenn wir beispielsweise die Erhaltung einer festen Ordnung des Himmels zweckmäßig nennen, so ist es deshalb, weil uns als empfindenden, ästhetisch bestimmbaren Wesen Ordnung überhaupt unmittelbar gefällt, und weil wir Erfolge dieser Ordnung im Sinne einer

Mehrung unseres Wolbefindens oder Verhütung des Gegenteils spüren, indem wir uns in Raum und Zeit dadurch orientirt finden. Sonst wäre die Ordnung des Himmels aus dem Gesichtspunkt eines Zweckes so gleichgültig als das unregelmäßigste Herumfahren der Gestirne untereinander." (Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgesch. der Organismen S. 92). Um zunächst an den physikalischen Ausdruck anzuknüpfen, so sind alle in regelmäßiger Periode wiederkehrende Lagen- und Bewegungsverhältnisse der Teilchen eines materiellen Systems oder der Schwerpunkte ganzer Massen stabile Verhältnisse, die asymptotisch nach der absoluten Ruhe und Bewegung auseinandergehen. Dieses Gesetz bestimmt auf Grund der wirksamen Kräfte (Bewegung, Geschwindigkeit u. s. w.) die Wiederkehr früherer Zustände unter den gleichen Bedingungen, wenn auch häufig nur approximativ, und diese Periodicität tritt um so sicherer ein, je mehr jene Annäherungsverhältnisse systematisch zusammenpassen. Dieser Grundsatz ist auch auf das geistige Gebiet anwendbar, indem die functionellen Erscheinungen der höheren Organismen derselben Höhe einer constanten Ausgleichung zustreben und so den Charakter des Zweckmäßigen gewinnen. „In der Tat, überlegen wir es näher, so heißen uns die Entwicklungsvorgänge, die Einrichtungen und Außenbedingungen eines Organismus nur eben insofern zweckmäßig, als sie zu einem approximativ stabilen organischen Zustande zu führen und einen solchen innerhalb gewisser Zeitgrenzen, wenn auch mit größeren oder geringeren Abänderungen, fort zu erhalten vermögen; denn das Sterben eines Organismus beruht nach materieller Seite auf dem Verluste der organischen Stabilität. Hiernach fällt das Princip der Tendenz zur Stabilität mit dem teleologischen Princip, so weit dieses auf die materielle Seite der organischen Welt beziehbar ist, zusammen. Damit aber, dass die Tendenz zum Ziele noch nicht die Erreichung des Zieles bedeutet und das Ziel überhaupt nur in Approximationen erreichbar ist, gewinnen

wir auch den Gesichtspunkt dafür, dass die organische Welt trotz des Waltens des teleologischen Princips in ihr doch fortgehends noch so vielen Störungen unterliegt, die den Charakter der Unzweckmäßigkeit tragen." (a. a.O. S. 90). Die wirkliche Handhabung dieses Princips wird dann so näher bestimmt: „Um das vereinbarte Princip der Causalität und Teleologie mit auf die psychische Seite der Existenz zu übertragen, hat man nur anzunehmen, dass die physische Tendenz zur Stabilität Träger einer psychischen Tendenz zur Herbeiführung und Erhaltung eben der Zustände, worauf die physische geht, sei, dabei aber in Rücksicht zu ziehen, dass die psychische Tendenz teils über, teils unter der Schwelle des Bewusstseins sein und teils instinctiv, teils mit der Vorstellung des äußeren Mittels, wodurch sie sich vollzieht, und des Zweckes selbst behaftet sein kann." (a. a. O. S. 92). Dieser letztere Gesichtspunkt ist insofern bedeutsam, als dadurch eine annähernd genaue psychologische Bestimmung der dabei wirksamen Factoren ermöglicht wird nach den bekannten psychophysischen Grundsätzen. Indem nämlich jede Lust mit einem ins Bewusstsein fallenden Streben verbunden ist, denselben Zustand zu erhalten, resp. zu verbessern, und dementsprechend die Unlust mit einem Streben ihn zu beseitigen und zu vermindern, so lassen sich nach Intensität und Quantität der Reize die Beziehungen der Stabilität und Instabilität zu einander abgrenzen. „Insofern bewusste Antriebe immer mit Lust und Unlust in Beziehung stehen, kann auch Lust und Unlust mit Stabilitäts- und Instabilitätsverhältnissen in psychophysischer Beziehung gedacht werden, und es lässt sich hierauf die Hypothese begründen, dass jede die Schwelle des Bewusstseins übersteigende psychophysische Bewegung nach Maßgabe mit Lust behaftet sei, als sie sich der vollen Stabilität über eine gewisse Grenze hinaus nähert, mit Unlust nach Maßgabe, als sie über eine gewisse Grenze davon abweicht, indess zwischen beiden als qualitative Schwelle der Lust und Unlust zu bezeich-

nenden Grenzen eine gewisse Breite ästhetischer Indifferenz besteht.“ (a. a. O. S. 94). Solche psychophysische Zustände, in welchen die qualitative Schwelle der Lust überstiegen wird, nennt Fechner harmonische gegenüber den disharmonischen, welche die der Unlust überschritten haben, zwischen beiden fallende indifferente und in diesem Sinne wird aus dem Princip der Tendenz zur Stabilität das der Tendenz zur Harmonie, das die Welt beherscht.“ (Tagesansicht S. 210). Diese Ideen einer Lustökonomie (wie man es nennen könnte) dienen dann als Grund- und Eckstein der Ethik, die in strengem, wenigstens äußerlich scharfen Gegensatz zur Kant'schen Formulirung eine universale Hedonik ist, deren allgemeinster Satz so lautet: „Der Mensch soll, so viel an ihm ist, die größte Lust, das größte Glück in die Welt überhaupt zu bringen suchen, ins Ganze der Zeit und des Raumes zu bringen suchen.“ (Ueb. d. höchste Gut S. 10).

Durch diese exacte psychophysische Begründung hofft Fechner den ewigen Streit zwischen Naturwissenschaft und Philosophie endgültig schlichten zu können; so sehr jene im Rechte sei, in ihrer Betrachtung sich zunächst durch keine fremde Rücksichtnahme beirren zu lassen, so sehr ihr Gebiet der Zusammenhang des äußeren Geschehens sei, so wenig stehe ihr deshalb ein Urteil zu über die Entwicklung des geistigen Lebens, „der inneren Erscheinlichkeit“ und namentlich über die abschließende Frage, ob die Welt als Ganzes nur mechanischen Regulativen gehorche: Denn eben dies Problem untersteht nicht mehr ihrer Competenz. An und für sich aber besteht gar kein Bedenken, trotz der vollen Geltung mechanischer Principien ein weltumspannendes Bewusstsein an den Anfang aller Dinge zu setzen. „Ich wüsste zuvörderst nicht, was gegen eine mit Bewusstsein sich vollziehende Einrichtung der gesammten materiellen Welt, darunter der irdischen und organischen, bewiese. Man findet einen Gegengrund darin, dass diese Einrichtung sich mit gesetzlicher Notwendigkeit vollziehe, und mag nicht zweierlei Gründe des Geschehens statt eines

haben, bewusste Antriebe und gesetzlich wirkende Kräfte. Nun sind aber gerade die, welche sich am entschiedensten auf diesen Standpunkt stellen, zugleich am festesten überzeugt, dass alle, selbst die höchsten, Bewusstseinsprocesse im Menschen, den Willen desselben nicht ausgenommen, an materielle Vorgänge geknüpft sind, welche mit gesetzlicher Notwendigkeit entstehen und vor sich gehen und die Bewusstseinsprocesse ebenso gesetzlich notwendig mit sich führen. Wie können sie also in einer gesetzlichen Notwendigkeit, mit welcher materielle Processe vor sich gehen, einen Gegengrund darin finden, dass dieselben Träger von Bewusstsein, beziehentlich von bewussten Antrieben, welche eben dahin, wohin die materiellen zielen, sind? Weshalb soll die schöpferische bildende Tätigkeit der Welt überhaupt eine gesetzlose sein, um sie für eine bewusste halten zu können?" (Ideen S. 96). Darin liegt der eigentliche Grund dieser seltsamen Verblendung, dass man sich immer einbildet, nur eine Mechanik der Atome ermögliche einen wirklich gesetzlichen Aufbau der Welt, aber alles bewusste, psychische Dasein vertrage sich eo ipso nicht mit einer inductiven, vorurteilsfreien, erfahrungsgemäßen Anschauung. Erst sehr widerwillig bekennt man sich dann zu der doch so einleuchtenden Wahrheit, dass dieses ganze Gewebe der mechanischen Principien, mit denen die Naturwissenschaft die Welt sich regieren lässt, doch nur ein Ergebnis unseres beobachtenden Geistes ist, das nicht etwa vor und über den Dingen schon existirt, sondern erst durch unsere Betrachtung erzeugt wird, eine Rechnungsformel zum bequemeren Verständnis des Geschehens. Die gerühmte Notwendigkeit aber, welche stets als überlegene Gegnerin der Freiheit angerufen wird, ist gleichfalls ein Spiegel, in dem wir die Beziehungen der Dinge zu einander anordnen, aber kein vorweltliches Schema, das etwa auch ohne ein Bewusstsein Bestand haben könnte, das sich dieser Kategorie bediente.

Ein kurzes Wort gebührt noch der Aesthetik, selbstverständlich nur, sofern es sich um die psychologische Begründung derselben handelt. Diese hebt unser Gewährsmann in seiner Vorschule der Aesthetik schon durch die der idealistischen Construction entgegengesetzte Bezeichnung „einer Aesthetik von unten“ klar hervor. Als grundlegende Voraussetzung für die Kunstlehre gilt das Princip der Schwelle, d. h. also die Bedingung, dass eine durch einen äußeren Reiz ausgelöste sinnliche Empfindung einen gewissen Grad und eine gewisse Dauer übersteigen muss, damit ein ästhetisch wohlgefälliger Eindruck in das Bewusstsein fallen kann (II, 140). Anderseits ist diese Empfänglichkeit für Eindrücke, die unter normalen Bedingungen Lust oder Unlust im Bewusstsein erzeugen können, bedingt durch die specifische Stimmung, in der man sich im gegebenen Augenblick befindet; auch diese Disposition wird unter einem besonderen Princip aufgeführt. Die weiteren verschiedenartigen Modificationen dieser ursprünglichen Einwirkungen (die Abstumpfung, der Contrast, der Wechsel in der Form der receptiven Tätigkeit, die Versöhnung, die Einheit des Mannichfaltigen, die Widerspruchslosigkeit, Association u. s. w.) hier eingehend in genetischer Entwicklung darzustellen, würde selbstverständlich viel zu weit führen; nur den letzten entscheidenden Factor für diese ganze Reihe von Gefühlen, das letzte Princip des Grundes der Lust und Unlust, möchten wir seiner psychologischen Bedeutsamkeit halber hervorheben. Auch hier tritt die früher erörterte Fechnersche Anschauung zu Tage, dass nämlich ein psychophysischer Bewegungszustand um so lustvoller ist, je mehr er dem Zustande der Harmonie (d. h. der relativen Stabilität des Processes) sich nähert und je mehr lebendigere Kräfte in das harmonische Formverhältnis der Teile eingehen (II, 267). Dasselbe gilt natürlich in umgekehrter Folge für die Unlust. Wie in der Ethik, so bevorzugt Fechner auch hier den Begriff der Lust (selbstredend in idealem Sinne), und gesteht auch

ganz offen den hedonistischen Charakter seiner Aesthetik zu, wenn dieser auch ein consequent universal-eudämonistischer ist. Denn nicht auf das individuelle Wolbehagen des Individuums kommt es an, sondern auf das Facit der Lust in der Weltbilance, so dass z. B. „nur das als wahrhaft, als objectiv schön zu gelten hat, woran unmittelbares Wolgefallen zu haben mit Rücksicht auf alle Folgen und Zusammenhänge gedeihlich im Ganzen ist“ (I, 119). Oder bezüglich des Geschmackes: „Der beste Geschmack ist der, bei dem im Ganzen das Beste für die Menschheit herauskommt: das Bessere aber für die Menschheit ist, was mehr im Sinne ihres zeitlichen und voraussetzlich ewigen Wohles ist“ (I, 264).

Wir stehen am Ende unserer Schilderung. Da wir bislang absichtlich — so weit das überhaupt durchzuführen ist — unsere persönliche Ansicht und Beurteilung zurückgehalten haben, so sei es uns nun am Schluss verstattet, an der Hand einer summarischen Charakteristik Fechners von Zeller unsere eigene Stellungnahme zu begründen. Fechner (sagt Z.) führt die ganze Außenwelt nach Berkeley's Vorgang auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang von Erscheinungen zurück, und auch die immateriellen Atome oder Kraftcentren, aus denen er diese hervorgehen lässt, sind gleichfalls nur einfache Erscheinungen. Das Beste, in welchem und für welches diese Erscheinungen existiren, sind die Seelen oder Geister, die (wie bei Leibnitz) in ihrer Gesamtheit eine aufsteigende Stufenreihe bilden. Eben deshalb kann aber auch der Zusammenhang der Erscheinungen, wie Fechner glaubt, nur durch das Bewusstsein ermittelt sein, und so kommt er schließlich auf die Annahme, dass jede Gruppe niedriger Geister in einer höheren und die Gesamtheit derselben in der Gottheit enthalten sei, wobei sich denn natürlich eigentümliche Folgerungen über die Verhältnisse dieser verschiedenen ineinander geschachtelten Persönlichkeiten nicht vermeiden lassen.“ (Geschichte der deutschen Philosophie, p. 906).

Kennzeichnend ist für den ganzen Charakter der entwickelten Weltanschauung die Verknüpfung rein idealer Elemente mit den Tatsachen und Principien der inductiven Naturwissenschaft; richtig bezeichnet deshalb Zeller diese Aehnlichkeit mit den Ansichten Berkeleys, wenn auch der grundlegende Unterschied übergangen ist. Während dieser jedes Geschehen in einen Process unseres Geistes auflöst, sucht Fechner über den Rahmen unserer Perception hinaus das Walten des Bewusstseins im Kosmos überhaupt festzuhalten und soweit möglich auch zu beweisen, so dass er selbst sein System unfraglich mit Recht, wie schon früher bemerkt, als objectiven Idealismus bezeichnet. Indem wir aber nach unserer ursprünglichen Absicht von jeder weiteren erkenntnistheoretischen Kritik absehen und uns lediglich an die psychologischen Ausführungen halten, so gestehen wir, dass uns die, freilich ja auch hypothetisch entwickelte, Beseelung aller Dinge (gleich viel ob organischen oder unorganischen Ursprungs) zu wenig mit der naturwissenschaftlichen Erfahrung im Einklang zu stehen scheint. Wenigstens will es uns bedünken, dass mit diesem Problem die Grenzlinien unserer exacten Beobachtung überschritten und das dunkle Terrain des persönlichen Glaubens betreten sei. Damit ist noch Nichts darüber präjudicirt, ob nicht psychisches Leben sich über die Schranken des individuellen Bewusstseins hinaus zeigen könne, sei es in abgeschwächter Form bei niederorganisirten Wesen, sei es in höchster Vollendung als zusammenfassendes Universalbewusstsein. Um so rückhaltsloser stimmen wir dagegen der psychophysischen Begründung zu, die ja auch trotz aller abweichenden Meinungen in nebensächlichen Fragen, eine immer größere Anerkennung zu finden scheint; hier haben wir wieder den festen Boden experimenteller Untersuchung unter unseren Füßen, so dass erst über die weitere (monistische oder dualistische) Deutung der betreffenden Erscheinungen ein Streit aufkommen kann. Ganz besonders sympathisch aber begrüßen wir die Wideraufnahme

des so verpönten teleologischen Princips in der Naturwissenschaft, weil gerade der fanatische Cultus der mechanischen Anschauung in unserer Zeit jede nüchterne, vorurteilsfreie Prüfung entgegenstehender Ansichten von vorne herein unmöglich zu machen droht. Endlich wird der milde, von tiefer Religiosität durchdrungene Sinn Fechners auch denen eine gewisse Achtung einflößen, welche sonst auf völlig anderem Standpunkt stehen, ohne sich jedoch der jetzt vielfach üblichen intoleranten Verketzerung fremden Glaubens anzuschließen.

Die Mundart der westfälischen Zigeuner.

Von R. v. Sowa.

Die Mundart, welche ich unter diesem Namen begreife, schließt sich am nächsten an die von Graffunder 1835 in Neudorf aufgezeichnete an; da aber die von mir in Westfalen gehörte Mundart doch wenigstens phonetisch sich von jener unterscheidet, und es keineswegs sicher ist, dass sich die Differenzen auch auf Sprachgebrauch und Wortvorrat erstrecken, scheint es vorsichtiger, die Sprache der von mir befragten Zigeuner nur nach der Gegend, in welcher diese wohnen, zu benennen, — vielleicht ist sogar die Bezeichnung „westfälisch" schon eine zu weite.

Die Anzahl der im Regierungsbezirke Arnsberg in Westfalen ansässigen Zigeuner ist nach amtlichen Daten folgende:

Westfeld	5	Individuen
Sassmannshausen	45	„
Berleburg	58	„
Summa	108	Individuen.

In Berleburg fand ich die Zigeuner völlig germanirt derart dass auch die älteren Leute nur noch beim Zusammenkommen mit wandernden Banden ihres Stammes hier und da ein Zigeunerwort gebrauchen — als solche wurden mir z. B. *māro* (Brod), *mas* (Fleisch) genannt. Die Westfelder habe ich nicht besucht, in Sassmannshausen aber fand ich bei einer alten Frau eine gute, bei anderen älteren Leuten eine noch immer leidliche Kenntnis der Zigeunersprache, — die Jugend ist auch dort germanisirt. Die Sassmannshausener Zigeuner wohnen nicht gemeinschaftlich mit anderen Einwohnern und verlassen auch im Sommer ihr Dorf nicht zahlreich, da ihre Beschäftigung sie nicht aufs Wandern hinweist. Post bemerkt (Die Zigeuner in Europa und Asien I. S. 26), dass nach einem Briefe Diefenbachs sich auf Schloss Wittgenstein ein handschriftliches Vocabular der Sprache eben dieser Zigeuner befinde. Die Einsichtnahme in eine solche Sammlung würde vielleicht unsere Kenntnis des romischen Wortvorrats erweitern; ich selbst habe bei kurzem Verkehr mit den Zigeunern in Sassmannshausen manche anderweitig in dieser Bedeutung noch nicht belegte Wörter aufzeichnen können, z. B. *čōr* „Handelsmann“ — in den anderen Dialecten „Dieb“, *šturnǫ* Ochs — vergl. Liebich (Die Zigeuner S. 160), *stirna* „Kater“ — wol männliches Tier überhaupt?[1] u. a.

Zur Angabe von Wörtern sind auch diese Leute viel leichter zu haben, als zum Uebersetzen ganzer Sätze oder zum selbständigen Sprechen. Erzählungen zu erhalten gelang mir nicht, wäre aber bei fortgesetztem Verkehr doch vielleicht möglich. Die Zigeuner berichteten, dass ihre wandernden Stammesgenossen häufig das Dorf passirten genau sprächen wie sie selbst nur ungleich geläufiger, weshalb die angesiedelten ob ihrer geringen Sprachkenntnis

[1] Pott, Zig. II. S. 247 gibt keine ausreichende Erklärung. An Sanskrit *sthira* oder *sthûrin* ist nicht zu denken. (Vgl. Mikl. M. W. X. 185.)

von jenen verspottet würde. Gewiss trägt bei den Colonisten das zeitweilige Zusammentreffen mit ihren der Sprache vollkommen mächtigen wandernden Stammesgenossen viel dazu bei, die Kenntnis derselben zu erhalten und zu beleben; gleichwol wird diese in nicht allzulanger Zeit bei ihnen erloschen sein, da sie sich in der Familie nur mehr des Deutschen bedienen.

Da die von mir in Sassmannshausen aufgezeichneten Wörter und Sätze, obgleich ziemlich zahlreich, eben nichts Neues für die Grammatik und Syntax bieten, vielmehr hierin mit Graffunders Aufzeichnungen im Ganzen übereinstimmen, beschränke ich mich im Folgenden darauf, die Lautverhältnisse der Mundart möglichst genau zur Darstellung zu bringen und nur wenige Bemerkungen für die Formenlehre beizufügen.

Bei der Vergleichung der von mir aufgzeichneten Laute und Wörter glaube ich außer Graffunders Materialien (vergl. Pott a. a. O. I. 22 f.) auch Liebichs Wörterverzeichnis heranziehen zu dürfen, mich übrigens auf die Hervorhebung dessen, worin die zu vergleichenden Mundarten aus einander gehen, beschränken zu sollen.

I. Vocalismus.

Die unbetonten Vocale werden dumpf und flüchtig ausgesprochen, so hört man z. B. *pęrika* für und neben *porĭkă* (Esel) u. a. Auch Graffunder bemerkt (Zigeuner S. 53), dass die vor den Tonsilben stehenden Vocale gern gekürzt werden. Einen Beleg hierfür bietet auch seine Schreibung *grumni* (Kuh) für Liebichs *gurumni*. Charakteristisch für die Mundart ist die besonders flüchtige und kurz abgebrochene Aussprache der unbetonten Endvocale (s. unten) — auch hierzu stimmt die Angabe Graffunders a. a. O. S. 52 genau.

Die von mir wahrgenommenen Vocale sind:

a, ă, e, ẹ, ə, i, o, o̱, ǫ, u.

ā, ē, ẹ̄, ī, ō, ū.

ai, au, oi, ui.

a) *a* entspricht Liebich-Graffunders *ā* in *pral* (Bruder) — Liebich *prāl, bar* (Stein), Graffunder *bār*, aber Liebich *pärr, gakǫ* (Vetter) — Liebich *gāko, čačǫ* (wahr, echt) — Liebich *tschätscho, aver* (anderer) — Liebich *wäwer* (*o āver?*); ferner *ĕ, ŏ* in b*okalo* (hungrig) — Liebich *bokĕlo* und *bōkŏlo.*

ă ein kurz und flüchtig ausgesprochenes gegen *e* neigendes *a* vertritt im Auslaut des Nominativ Sing. regelmäßig Liebich-Graffunders *a.* Z. B. *porīkă* (Esel) — Liebich *purīka, sorniă* (Stall) — Liebich *sonnia.* Denselben Ausgang hat oft auch die dritte Person Sing. 2. 3. Plur. des Präsens. Z. B. *kurēlă* (er schlägt) — Graffunder *gurela, džană* (sie gehen) — Graffunder *dschana.*

e vertritt Liebichs *ē* in *deš* (zehn) — Liebich *dēsch*, Liebichs *a* in *pernǫ* (weiß) — Liebich *parno*, d*amedīră* (Schürze) — Liebich *damadīra*, Liebichs *i* in *čerkli* (Vogel) — Liebich *tschirkŭlo, teleni* (Strumpf) — Liebich *telin.* Der Comparativ hat stets *e* in *-der* (wie bei Graffunder), während Liebich *i, ī* bietet. Z. B. *fededer* (besser) — Liebich *fedidīr*; *e* entspricht Liebichs *ŏ* in b*olepen* (Himmel) — Liebich *bolŏpenn*, wo auch Graffunder *bŏlepen* bietet.

ẹ, das geschlossene *e*, wechselt mit *e* und *ĭ* und entspricht Graffunder-Liebichs *e* inlautend im Wortbildungs-Suffix *pen, ben*, z. B. *rīpẹn* (Kleid) — Liebich *ripenn, čībẹn* (Bett) — Graffunder *tschiben*, Liebich *tschipenn.* Diese Worte lauten häufiger *rīpĭn, čībĭn*, dagegen bietet b*olepen* das reine *e*; ferner entspricht es *e* im obl. Thema des Plurals beim Substantiv z. B. *čāvẹn* (Kinder) — Graffunder *tschaben*; meist wird *čāvĭn* gesprochen — vergl. dagegen *kanengəri, phujengəre* mit offenem *e.* Auslautend steht *ẹ* für Liebichs *e*, z. B. *čāvẹ* (Kinder), *lōvẹ* (Geld) — Graffunder *tschabe*, Liebich *lōwe, kērẹ* (zu Hause) — Liebich *kēre*; ebenso oft hört man *čāvĭ, lōvĭ, kērĭ* und *čāve, lōve, kēre.* Der Artikel

des Feminin und Obl. des Masculin ist *e*, *e*, *i* — Graffunder *e*, *i*. *Ẹ* vertritt das deutsche *i* in dem Lehnworte *męt* (mit).

ə, ein sehr flüchtiges *e*, hört man in *romənišēl* (Zigeuner collect.) für Graffunders *romnitschēl*, *gustəri* (Ring) — *gustĕrin*, *romədīnǫ* (verheiratet) — Liebich *romedīno*, *kĕrədūno* (heimisch) — Liebich *kĕredūno* — in *šukər* (schön) für Liebichs *schukker*, *avər* (anderer) — Liebich *wāwer*; ebenso im Wortbildungs-Suffix *gəro*, *gəri*; z. B. in *kanengəri* (Ohrring) — Liebich *gannengeri gustĕrin*, *phujengəre* (Kartoffel pl.) — fehlt bei Liebich. Nachschlagend hinter *ī* lautet *ę* in *rīəl*[1] (Erbse) — Liebich *hĕril*. Auslautend steht *ə* für *e* oft in *mrə* (meine) — auch *mre* — neben *mīre*. Auch andere Auslaut-Vocale können in rascher Rede zu *ę* verflüchtigt werden. Kein Zwischen-Vocal lautet abweichend von Graffunder in *ismă* (Stube) — Graffunder *isema*, Liebich aber *isma*.

i entspricht dem deutschen *e* im Lehnworte *ving* (wenig).

o entspricht Liebichs *ō* in *rom* (Mann, Zigeuner) — Liebich *rōm*, Liebichs *u* in *porīka* (Esel) — Liebich *purīka*, *gorvni* (Kuh) — Liebich *gurumni*, Graffunder *grumni*, *norkli* (Katze) — Liebich *murka*.

o̱, ein sehr offen gesprochenes *o* (*u*), findet sich in *ho̱m* (ich bin), *ho̱mes* (ich war), — Graffunder *hom*, *homes*, man hört aber auch *hǫm*, selten *hom*.

ǫ ist geschlossenes *o* und wechselt mit *o* und *u* im Auslaut der Nomina — meistens hört man *u*, z. B. *gādžǫ*, *gādžu*, *gādžo* (Mann) — Liebich *gadscho* (Nichtzigeuner), *bārǫ* (groß] — Liebich *baro* etc. Derselbe Laut findet sich im bestimmten Artikel *ǫ*, *u* (vielleicht auch *o*) — Graffunder *o*, *u*. — In der Endung der ersten Person des Perfects hört man *ǫ*, *u*, z. B. *kurdǫm*, *kurdum* — Graffunder *gurdom*.

---

[1] Die Verstümmlung des Anlauts ist im Dialect der deutschen Zigeuner nicht ohne Parallele.

Den dumpferen Vocal bieten auch andere Mundarten des deutschen Zigeuner-Dialects (vergl. Pott I. 392).

b) *ā* wechselt mit *a* in *dādes'ro* (väterlich), d*a*d (Vater).

ē entspricht Liebichs *i* in *kērach* (Schuh) — Liebich *dirach*.

. hörte ich deutlich in dem nur einmal aufgezeichneten Worte *pašēro*[1] (Hirt) — Liebich *berschero*.

Lang ist das *e* als Bindevocal der dritten Pers. Sing. und den zweiten, dritten Plur. des Präsens, z. B. in b*aševēla* (er spielt), b*aševēna* (sie spielen) — was von Graffunder nicht speciell bemerkt wird, wol aber in einem Beispiel bei Liebich (Zigeuner S. 125, *anēla*) bezeichnet ist.

ī steht für Graffunder-Liebichs *i* in *rīpen* (Kleid) — Liebich *ripenn, či*b*en* (Bett) — Graffunder *tschiben*, Liebich *tschipenn, rīəl* (Erbse) — Liebich *hēril.*

ō steht für Liebichs *ū* in *veljōna* (Violine) — Liebich *wellјūna.*

ū wechselt mit *u* in *būt*, *but* (viel).

ai entspricht Graffunders *ei* in *graí* (Pferd) — Graffunder *grei* (wol auch mit dem Laute *ai* zu sprechen). Die Endvocale der Präsens-Formen werden vor anlautendem Vocal des folgenden Wortes mitunter abgeworfen; Beispiele hierfür bieten die unten angefügten Sprachproben.

II. Consonantismus.

Charakteristisch für die Mundart ist die tonlose Aussprache der Medien *g*, *dž*, *d*, *b* nicht nur im An- und Auslaute, sondern selbst inlautend zwischen Vocalen; es ist möglich, dass sie sich von den Tenues durch geringere Energie der Articulation — wie sie ja den Media zu-

---

[1] Daneben *pasemakro* (Schaf) — wofür bei Liebich keine Paralelle zu finden. Möglich, dass Liebich genauer gehört hat, als ich. Vgl. übriges zum Ausfall des *r* die weiter unten gegebenen Beispiele und engl. Zig. *basengro*, Hirte.

kommt — unterscheiden; zu hören ist jedoch dieser Unterschied nicht. Ich glaubte dennoch diese Laute schon deshalb nach Analogie der anderen Dialecte mit g, dž, d, b, nicht mit *k, č* etc. bezeichnen zu sollen, weil die tonlose Aussprache nicht ganz consequent festgehalten wird, vielmehr mitunter diese Laute (dž ausgenommen) noch als Media mit einem gewissen Stimmton zu Gehör kommen.

Das Schwanken der Aussprache dieser Laute wird auch von Liebich (Zigeuner S. 117) bemerkt, aber dialectischer Verschiedenheit zugeschrieben. Auch Graffunder erwähnt (Zigeuner S. 53) diese Eigentümlichkeit. Beide Schriftsteller begünstigen in der Schreibung die Media, während ich nach dem Gehör meistens die Tennis setzen würde.

In bestimmten Fällen werden die inlautenden Medien stets tönend gesprochen und zwar *g* hinter *ṅ* (nach Graffunder auch *d* hinter *n*), *d* im Suffix des Comparativs *-der*, des Perfects *-dom* etc. und in manchen anderen, die nicht unter eine Regel zu bringen sind.

Der Consonantenbestand ist folgender:

k, k, g, g[1], *ṅ, ch.*
č, dž, j, š.
t, ts, d, d, *n, r, l, s, c (dz).*
p, ph, b, b, *m, f, v, w.*

Die Tenues *k, t, p* werden hauchlos wie im Slavischen, die Aspiraten *kh, th, ph* mit einem ganz leichten Hauche — wie die deutschen *k, t, p* — gesprochen; bei *th* ist die Aspiration am vernehmbarsten. *k* fällt aus im unbestimmten Artikel *je* für *jek* (vergl. Pott I. 280). *es* entspricht sehr häufig Graffunder-Liebichs *g*, was jedoch lediglich die Schreibung betrifft.

In *kĕrach* (Schuh) entspricht *k* Liebichs *d* (*t*) — Liebich *dirach.*

kh entspricht in *khas* (Heu) Liebichs *k* — Lieb. *kass*,

[1] Die Antiquabuchstaben bezeichnen die tonlosen Media.

und so ohne Zweifel in allen anderen Wörtern, welche im griechischen und böhmischen Zigeunerdialect *kh* haben.

ch hat bei den westfälischen Zigeunern nicht wie bei Graffunder (Zigeuner S. 52) und Liebich (Zigeuner S. 120) auffällig tiefe oder rauhe Aussprache, sondern entspricht dem *ch* der Süddeutschen; oft hört man nur *h* für *ch,* z. B. in *hāva* (ich esse) neben *chāva* (vergl. Liebichs *heiwawa* [ich verstehe] gegenüber *chal'óvav* im Dialect der böhmischen Zigeuner.

Die Dentalen werden niemals mouillirt, — wo sich *nj* findet, sind die beiden Laute getrennt zu sprechen, z. B. in *sornja* (Stall).

n entspricht Liebichs *m* in *norkli* (Katze) — Liebich *murka*; es findet sich eingeschoben in b*usnin* (Ziege) gegenüber Liebich *pussin*; es fällt aus vor dem *j* des Nominativ Plur. und des Obl. der Feminina, z. B. *romja* (Frau Acus. Sing.) — Graffunder *romnia, pheja, pheje* (Schwestern Nomin. Plur.) — Graffunder *pēnia.*

th und *ph* treten für Liebichs *t*, *p* wol an den meisten Stellen ein, wo die oben erwähnten Dialecte die Aspirata haben; ich hörte *thūd* (Milch) — auch bei Liebich *thūd, phu* (Erde) — Liebich *puw*, *phen* (Schwester) — Graffunder-Liebich *pēn.*

b, *b* wechselt mit *v*, *f* (vergl. Graffunder Zigeuner S. 53 und Liebich Zigeuner S. 117), z. B. *gā*b und *gāf* (Dorf) — Liebich *gāb*; stets wird *čāvo* (Knabe), *kurāva* (ich schlage) gegenüber Graffunders *tschabo*, *guraba* gesprochen; auslautend steht *w* (das englische *w*) in b*ow* (Ofen) — Graffunder-Liebichs *b* in *bob* gegenüber. *v* entspricht Graffunder-Liebichs *m* in *gorvni* (Kuh) — Graffunder *grumni,* Liebich *gurumni* (vergl. im griech., ungar., böhm., mähr. Dialect *garuvni*, *guruvńi*). Das vorgeschlagene *w* fehlt in *aver* (anderer) — Liebich *wāwer*, vielleicht *o* (*u*) *āwer*?

r ist lingual, nicht stärker rollend als im Deutschen; in der Lautgruppe *skr* verschwindet es oft ganz, man hört *lesko* (sein) neben *leskro*, dā*desko* (väterlich) für da*deskro*;

so stets *pe* (auf) gegenüber Liebichs *pre.* Auch vor Consonanten wird *r* oft kaum hörbar gesprochen, z. B. in *forčeta* (*foršeta?* Gabel) — Liebich *forschetta*, welches fast *fočeta* klingt; hierher dürfte auch das oben erwähnte *pašēro* für Liebichs *berschero* zu ziehen sein. — Für *sornja*[1] (Stall) dagegen bietet Liebich eine Form ohne *r* — *sonnia.*

l entspricht Liebichs *n* in *vochlin* (Fenster) — Liebich *wochni.*

Auslautende Consonanten werden mit folgenden Auslautvocalen in Liaison gesprochen, z. B. *Me hom an o gāb*, ich bin im Dorfe.

III. Betonung.

Vergl. Graffunder Zigeuner S. 52. Der Accent hat nicht die Eigenschaft den Vocal einer Silbe immer zu längen, wol aber sind die Vocale unbetonter Silben durchwegs kurz. Ueber die drittletzte Silbe kann der Accent nicht hinausgehen, — auf dieser liegt er in den Bildungen auf *eṅgəro* — *eṅgəri*, den Adjectiven auf *alo*, doch haben die letzteren einen starken Accent auch auf der Endsilbe, welcher sehr oft zum Hauptton wird. Worte mit langem Vocal in der vorletzten Silbe betonen gewöhnlich diese, demnach z. B. die Formen des Präsens: *kurāva, kurēla, kurēna*; geschlossene vorletzte Silbe dagegen hat nicht notwendig den Hauptton.

In den Substantiven auf *in* und *li* hörte ich dieses Bildungs-Suffix auch bei langen oder geschlossenen vorletzten Silben oft mit dem Ton ausgestattet; z. B. in *busuìn* (Ziege), *būtìn* (Arbeit), *norklì* (Katz), *čerklì* (Vogel) derart, dass die letzte gegenüber den andern noch als hervor-

[1] Damit erledigen sich Potts (Zig. II. S. 238) Zweifel an der Existenz dieser Form; sie widerstreitet aber auch den a. a. O. gemachten Versuchen zur Erklärung von *sonnja*, welch letzteres doch wol die jüngere Form des Wortes ist.

gehoben empfunden werden konnte. Das Gleiche fand in einem Beispiel im Accusativ Sing. mit dem Obl. Thema-Suffix statt, — *romjà* von *ròmni*, wogegen der Nominativ Plur. von *phen* den Ton auf der ersten Silbe hatte: *phèja*, *phèje*. In den wenigen Beispielen, in welchen sich ein „Conjunctiv" des Präsens feststellen ließ, trug diese Form den Ton auf der Endsilbe: *te kèras* (dass wir tun), *kurèn* (sie schlagen). — Beispiele für die Betonung, deren erschöpfende Behandlung nur auf Grund reicheren Materials möglich wäre, bieten die unten folgenden Sprachproben.

IV. Bemerkungen zur Formen- und Satzlehre.

In der Stammbildung bietet die westfälische Mundart manche Abweichung von dem bei Graffunder und Liebich dargestellten; so hat sie *norkli* (Katze) — Liebich *murkai* *čerkli* (Vogel) — Liebich *tschirkŭlo*; *pīro* (Topf) entspricht Liebichs *pīri*, *dikli* (Tuch, Halstuch) Liebichs *dikklo*.[1] Die Substantiva haben oft *-in* für *-i* oder *-i* für *-in* der anderen Mundarten, ein Schwanken, welches auch in anderen Dialekten gewöhnlich ist — so *vochlin* (Fenster) — Liebich *wochni*, *pāni* (Wasser) — Liebich *pānin*, *teleni* (Strumpf) — Liebich *telin*. — Das Genus des Substantivs wird nicht immer streng beim prädicativen Adjectiv festgehalten. So hört man: *ǫ thūd* (männl.), *hi perni* (weibl.), die Milch ist weiß. *ǫ saster* (männl.), *hi phāri* (weibl.), das Eisen ist schwer.

Aus der Declination scheint der Instrumental zu verschwinden — wenigstens wurde in Sätzen, wie „Ich schlage mit dem Stocke" der Nominativ mit der aus dem Deutschen entlehnten Präposition *mẹt* (mit) angewendet. Vergl. die Beispiele unten.

---

[1] Vielleicht sind die Formen auf *i* Diminutiva, wie in einigen modernen indischen Sprachen, vergl. in Sindhi: *kātu* (großes Messer) *kātī* (kleines Messer), Trummpp, Sindhi Gram. S. 77.

Possessiv-Pronomen der ersten Pers. Sing. ist sowol *mīrǫ* als *mrǫ*, *mǫ*. — Das bei Graffunder so häufig als Artikel fungirende Demonstrativ-Pronomen *koba*, *kowa* konnte ich bei den westfälischen Zigeunern überhaupt nicht feststellen. Die von ihm aufgezeichnete Pluralform des Reflexiv-Pronomens *pen* — allen anderen Dialecten fremd — bestätigen die von mir erhaltenen Beispiele.

Beim Verbum fiel die Form der zweiten Pers. Sing. des Präsens auf: *vehi* — Graffunder *weha* in: *Kater vehi?* Woher kommst Du? eine Frage, die ich mehrmals hörte. Die von Graffunder aufgezeichnete auf *a* auslautende Präsensform fand sich im allgemeinen Gebrauche für Präsens und Futur; die Verwendung von Partikeln zur näheren Bezeichnung des letzteren kommt in den von mir aufgezeichneten Sätzen nicht vor; die von Pott als Conjunctiv bezeichnete, dem Präsens anderer Dialecte entsprechende Verbalform mit consonantischem Auslaut, ließ sich in einem Beispiele nach *te*, also ganz in dem Gebrauche, den ihr Pott zuschreibt, constatiren; der für die Aufzeichnung etwas zu rasch gesprochenene Satz lautete: *Men əm de* (wol Graffunders *hum te*) *kerás but būtin*, Wir müssen viel arbeiten (Arbeit tun). Aus dem Satze: *I lurdę kurèn pen*, Die Soldaten schlagen einander, möchte ich in Ermangelung weiterer Belege keine Folgerungen für den Gebrauch dieser Form ziehen.

V. Einige Sätze als Sprachprobe.

E čávę dźàna an e sikepàsken. Die Kinder gehen in die Schule. — *Ǫ dźukl' hi pal ǫ bòw.* Der Hund liegt (ist) hinter dem Ofen. — *I gòrvni chál'*, (*hál'*) *ę khas.* Die Kuh frisst (das) Heu. — *Me dźáva an ǫ flēko.* Ich werde in die Stadt gehen. — *Me hǫm an ǫ gāb.* Ich bin im Dorf. — *Men əm de keràs but būtin.* Wir müssen viel arbeiten. — *Man hi viṅg lóvę.* Ich habe wenig Geld. — *Ab i phù hi jé' bàr.* Auf der Erd liegt (ist) ein Stein. — *Mrə čávę hi bokalè.* Meine Kin-

der sind hungrig. — *Man hi dui phèje.* Ich habe zwei Schwestern. — *O rom kurēla pèskra romjà.* Der Mann schlägt sein Weib. — *O thūd hi perni.* Die Milch ist weiß. — *Me kurdom o grai.* Ich habe das Pferd geschlagen. — *O bolepen hi bāro.* Der Himmel ist hoch (groß). — *Džuvje hi šukeri* Mädchen sind schön. — *I lurdę kurèn pen.* Die Soldaten schlagen einander. — *I (?) mīro kēr hi štār ismi.* In meinem Hause sind vier Stuben. — *An i vàlin hi pāni.* In der Flasche ist Wasser. — *I čāve hi an o pāni.* Die Kinder stehen (sind) im Wasser. — *Me džāva paš i romęni-čēl.* Ich gehe unter die Zigeuner. — *Lačo dives gako.* Guten Morgen, Vetter! — *Hal tu ja čačo romeni-čēl?* Bist du ein echter Zigeuner? — *Havo gešèfto hi tut? hal tu je čōr?* Welches Geschäft hast Du? bist du ein Handelsmann? — *Me hom je čačo kālo.* Ich bin ein echter Zigeuner (Schwarzer). — *Hi tut je' čačo kērедūno? man hi aver je kēredūno.*[1] — *Me hom je čāči dădeski ròmni.* Ich bin eine Zigeunerin von unverfälschter Abkunft (eine echte väterliche Zigeunerin). — *Man hi je šuker rom.* Ich habe einen schönen Mann. — *O dàd kurēl i čāvęn.* Der Vater schlägt die Kinder. — *I čāve paševen' an e hòfa.* Die Kinder spielen im Hofe. — *Mro čàvo paševēla pe veljōna.* Mein Knabe spielt die (auf der) Violine. — *I dai kurēl' o čāves męt o kàšt.* Die Mutter schlägt das Kind mit dem Stocke. — *An amāro kēr hi būt čāvę.* In unserem Hause sind viele Kinder.

Ich benutze die Gelegenheit, einige in meinem Aufsatze über die Mundart der ostpreußischen Zigeuner, im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift S. 82 ff. bei der Correctur übersehene Fehler zu verbessern: S. 87, Zeile 11 v. u. l. *kh* statt *sch*, S. 89, Zeile 18 v. o. l. *hattas* für *hattav*, S. 92 corrigire im Schema des Präsens Zeile 19 u. 20 v. o. *džana* für *džan*. R. S.

---

[1] *Keredūno* übersetzt Liebich im Wörterbuch „häuslich, heimisch, wohnhaft". Der Sinn des ersten Satzes ist mir wegen des *caco* nicht klar, der zweite besagt offenbar: Ich habe eine andere Heimat (als Du).

Ein deutsches Schwerttanzspiel aus Ungarn.

Nebst Bemerkungen zum Schwerttanz.

Von Dr. phil. F. Arnold Mayer.

In der Oesterreichischen Touristenzeitung 1886, S. 13 ff. beschreibt Herr K. Siegmeth Eine deutsche Sprachinsel in der Máramaros und berichtet bei dieser Gelegenheit aus dem Orte Deutsch-Mokra: „Ein gewisses kulturhistorisches Interesse nimmt jedoch der ‚Schwerttanz' für sich in Anspruch, obwol er jetzt schon selten mehr getanzt wird und in Vergessenheit zu geraten beginnt. Früher durfte er bei keiner Festlichkeit fehlen und wurde von zehn Burschen in voller Uniform getanzt, von denen jeder ein Schwert trug. Einer unter ihnen war maskirt und stellte den Hans Thommerl (Faschingsnarren) vor. Der Tanz selbst bestand aus verschiedenen Sprüngen über das Schwert, welche unter wol einstudirten und genau festgesetzten Gesprächen bei Musikbegleitung ausgeführt wurden. Die Gespräche sind im Schwerttanzbüchel verzeichnet, das sich als geschriebene Tradition vom Großvater auf die Enkel fortgepflanzt hat. Der Vortänzer tritt auf, sagt seinen Spruch . . . und ruft dann einen Tänzer nach dem anderen herbei, welcher unter Absingung seines Spruches die taktmäßigen Sprünge ausführen muss." Durch die Freundlichkeit des Herrn S. bin ich im stande, den merkwürdigen Schwerttanz hier ganz mitzuteilen.

1 [1a][1] Schwerttanzbüchel, geschrieben im jahre 1836 [M].	Steirischer Schwerttanz bei Schlossar [S].
[1b] Lustiger schwerttantz. spruch des ersten vortantzer:	
wir treten herein also fest,	1 Ich tritt herein wol also fest
5 wir grüßen den h[errn] wirth und all seine gäst,	und grüße Ihro kaiserliche hoheit, den allerdurchlauchtigsten erzherzog Johann etc. aufs best,
wenn wir aber den einen grüßen und den andern nicht,	absonderlich begrüße ich eins und das andre; tät ichs nicht,
so möchtens man, wir waren keine rechten Obernthuner nicht:	5 so wär ich kein rechter Obersteirer nicht.
Obernthuner Obernthuner sind wir genannt,	Obersteirer bin ich genannt,
wir ziehen fürsten und grafen wohl durch sein land,	———

[1] Parenthesen in [] sind immer von mir; ein einfacher wagrechter oder schräger Strich im Text deutet fehlende Entsprechungen in einer Fassung gegenüber der anderen an; = Gleichheit entsprechender Stellen. Ein beigesetztes H. bezeichnet Mitteilung oder Nachweis von Professor R. Heinzel.

M 1. Vgl. dazu M 188. *Wir*, d. h. Vortänzer, Fasching und Spielleute.

M 1, S 1. Feststehender Eingang bei solchen volkstümlichen Spielen, s. das von mir in der Zeitschr. f. d. Altert. [Zs.] 29, S. 104 ff. veröffentlichte Kreutzburger Weihnachtsspiel, V. 10 und die Anmerkung. Zu unserer Stelle insbesondere [M S 1 ff.] im Salzburger Schwerttanz [unten S. 223 ff. Nr. 5]: *Wir treten herein ganz edel und fest | und grüßen alle anwesenden Zuschauer aufs best, | grüßten wir einen oder den anderen nicht, | so möchten sie meinen, das wären die rechten schwerttänzer nicht; | spielmann mach auf den lustigen schwerttanz.* Dazu noch Uhland, Volkslieder I. Nr. 3, Str. 2: *Solt ich ein grüßen, die ander nit, | so sprüchens, ich wär kein singer nit.* [Die allgemeinere Bezeichnung durch Singer, Schwerttänzer wird das ältere, erst später die lokale Bestimmung eingetreten sein.]

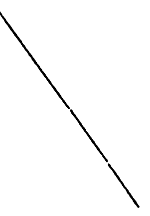
M 7 *Obernthuner*, ist vielleicht Obertrum, bei Mattsee im Salzburgischen, von Gmunden, der Heimat der Mokraer Kolonisten, nicht allzu weit, gemeint? oder Oberthurn im oberösterreichischen Flachlande bei Neumarkt?

---

10 wier ziehen die eine gassen auf, die ander nieder,
wier kommen abr allzeit her wieder.
ich führ daher ein höflichs gesind,
das mit mir in schelleln herumspringt,
spielleith machts auf den lustigen schwerttanz.
15 vordanzer spricht dann: herein Grünenwald.
[Vgl. M 30.]

[2a] warum huast du mich in Grinnenwald?
ich grab die wurzel jung unnd alt,
schwarz, weiß, ehrenpreiß
ist gut für die raazen und für die meiß,
20 auch die jungen spitzmeiß,
hernach thu ichs in ein heferl hinhein

ich führ meine kling in der rechten hand,
tritt jungfrau herein in den grünen kranz,



== den schwerttanz.
[Vgl. S 35.]

10 der Fasching ruft: herein Obermayer.
[Vgl. S 38.]

[Vgl. S 74—77.]

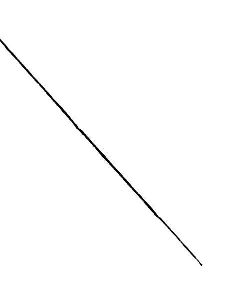
M 10. Vgl.: *Ich zog das drey und dreisigste land auf und nieder,* aus dem unter Nr. 21 unten angeführten Winkelmannschen Spiele V. 15.

M 12. 13. *Darnach sollen meine gesellen ihre schellen lassen klingen*, Nr. 21 V. 33, *also sollen meine gesellen ihre schellen lassen klingen,* V. 5.

M 14. *Trommelschläger, schlag auf die trommen, | dass wir zu dem tanzen kommen*, Nr. 21 V. 12. 13. Eine weitere Parallele bietet die zu M S 1 angeführte Stelle aus dem Salzburger Spiel.

M 16. Die Frage der auftretenden Person hier und im fol genden soll nur derselben Gelegenheit geben, ihr eigenes Wesen zu schildern. *huast* mit ua f. ai, Weinhold, Bair. Gramm. § 106.

M 18. *ehrenpreiß*, Veronica officinalis, galt früher allgemein als ausgezeichnetes Wundmittel, s. dazu unten S. 232.

und lass' 24 stund sieden drein, dann nimm ich wieder heraus, mach mir ein grinenwaldsalben daraus,	[Vgl. S 74—77.]
25 sie rinnt nicht und schwindt nicht, schadt auch den kleinsten kind nicht, enta es liegt der knecht bey der dirn, da kann meine grinnewald-salben auch nicht dafür, meini herren.	
30 vordanzer ruft den 2. mann: herein Obermuar!	
antwort:	Obermayer:
warum huast du mich den Obermuar? ich iss den tag nicht mehr als 8 ℔ uar, 8 ℔ uar und siessen [2b] schotten,	warum heiß ich Obermayer? ich iss den tag wol neun pfund eier, neun pfund eier wol nicht allein, 15 süße milch und saure schoten,
35 ja bei den schön menschen lass ich mich auch nicht verspotten,	die jungen madln sind mir auch nicht verboten.
ich huaß Hons Kannichs, zum raufen und zum schlagen bin i nit da böst,	ich heiß auch der Hans Kanix, zum raufen und zum schlagen bin ich der best.

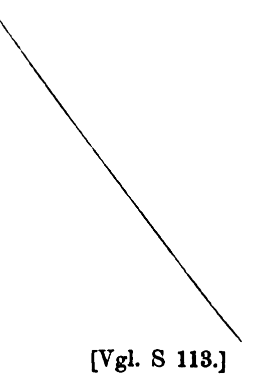
M 23. *ich*, l. ichs.

M 25. *schwindt* = zergeht? oder besser [H.]: verflüchtigt sich.

M 27. *enta,* Schmeller, Bair. Wörterbuch, I², 4 [BMZ, Mhd. Wörterb. I, 430], eher (prius), hier im Nebensatz, der Vers ist mit dem vorhergehenden zu verbinden, das Ganze muss burlesk gefasst werden; enta in derselben Bedeutung M 156, mhd. würde in beiden Fällen wan [nisi] stehen.

S 14. In M fehlend [übrigens reimlos] und wol zu tilgen; der nächste V. in S nach 13 wird ähnlich wie M 34 gelautet haben.

M 36. *böst,* d. i. best [optimus], ö f. e Bair. Gr. § 26, in S missverstanden als: nit der boeste [non pessimus] = der beste?

	wo man den scharfen degen auszoicht, bin i der erst, der bei der dür ausfliecht, wann der kopf bei dir eini röckt,	
40	u. wo ma kropfen ihm wieder hienein stöckt, bin ich der erst, der und straum bacht, bin i der erst, ders ins maul faucht, meini herren.	
	vordanzer ruft den 3. mahn: herein Öbenstreit!	[Vgl. S 113.]
45	antwort: [Vgl. M 81.]	herein Jungesgsell. (der gerufene erscheint.)
	warum huast du mich den Öbenstreit? ich ziech daher von aller weith, ich ziech die andern gassen auf, die andern nieder, bettel dass brod und verkaufs wieder.	[Vgl. S 47—54 u. 102. 103.]

M 37. *auszoicht,* Bair. Gr. § 98.

M 39. L. *bei* da *Dir. röckt,* das mhd. Wb. II 1, 591 hat für die intrans. Bedeutung von recken einige Belege [emporragen, mittels Ausstreckens irgend wohin reichen, eilen, losrennen, verrecken?].

M 41. L. *erst,* und der *straum b.* [= und wenn man, der = wenn man, Mhd. Wb. I, 320[14]), vgl. Deutsches Wb. der Brüder Grimm I, 972 und die dort beigebrachten Beispiele aus nhd. Zeit]. *straum* = Strauben, eine Art Pfannkuchen, Schöpf, Tirol. Idiot. 718; Schmeller II², 803 f.

M 42. *faucht,* au f. â, Bair. Gr. § 71.

M 48. Widerholt aus M 10?, vgl. S 102. 103. f. *die andern . . . die andern* wird man vielleicht die einen . . . die andern lesen müssen.

M 49—53 [mit S 49—54]. Vgl. aus dem unter No. 21 angef. Spiele V. 11 ff.: *Da ich war wie ein krug, | da mich mein vater zum hauß hinaus schlug. | er gab mir einen weißen stecken in meine rechte hand | und weist mich damit in das drey und*

50 bin ich [3a] ein wunderlicher mahn,
stett mir mein hoffen so wacker an,
hat mein vatter gemeint, ich bi so gar verdorben,
u. bin durch bettelbrod ein reicher kaufmann won,
meine herren.

[Vgl. S 47—54 u. 102. 103.]

55 vordanzer ruft den 4. mann. Springinsklee.
herein Hansspringinklee!
ant[wort]:
warum huast du mich den Hansspringinklee?
harte arbeit thut mir ja weh,
60 holzhacken u. scheida klimm,
dabey mog bugl nit biegen.

[Vgl. S 55—63.]

vordanzer fragt:
was hat dier dein vater für ein handwerk gelehrt?
antwort Hanspringinklee:
65 zönt ausbrechen,
augen ausstöchen,
naßen abschneiden,
der teufel mag das ding daleidn.

---

dreisigste land. | *ich zog das drey und dreysigste land auf und nieder,* | *ich bettelt mein brod und verkauft es wieder.* | *da meint mein vater, ich wer verdorben:* | *da war ich zu einem kaufman worden.* | *ich hab verthan mein gut* | *bis auf einen alten filzhut* | *der liegt zu Speyer auf dem keller* | *und ist versetzt vor drei heller.* Die VV. sind aus der Schlussrede des Vortänzers an die Zuschauer. Wie mir scheint, ist das mehr ein an unrechte Stelle versprengter Rest einer selbständigen Figur, wie in S Edlesblut ist, die schon in M verdrängt wurde, s. unten S. 231. [Zu den hessischen VV. vgl. auch Müllenhoffs Parallelen aus Meister Irregang und aus Des Knaben Wunderhorn, Festgaben für Homeyer 127 f. Ebda. 128 über den Filzhut = nichts mehr].

M 52. *bi*, d. i. bī, Bair. Gr. § 167.

M 53. *won*, s. Bair. Gr. § 148.

M 55 *Spring.*, von zweiter Hand zugefügt.

M 60. *klimm*, d. i. klieben.

bin nachtn auf der ofenbank gesessen u. hab mein hossen zerrissen
70 u. habs [3b] denn nohren aufs maul geschmissen,



meine herrn.
vordanzer ruft den 5. mann: herein Schellerfridl!
antwort:
warum huast du mich den Schellerfridl?
75 in wald da gibts fiell holz u. briegel.

[Vgl. S 64—70.]

friesches flaschl auf meine seiten,
Ruwey, deiner mag ich mich nit meiden,
Ruwey, wann du mir das öfter wirst sagen,
so wir ich dich zum schlaparapotn über die koppen schlogn,
80 meine herren.
vordanzer ruft den 6. Mann: herein Gesnell!
antwort:

M 69. 70, fehlen, wie die vorhergehenden VV., in S; aus M 106—111? 70 *denn,* wol verschrieben f. dem.

M 72. *Schellerfridl,* vgl. M 13.

M 76 f. Das *Flaschl* und *Rotwein* gehören gut zusammen, der Sinn der Stelle ist mir jedoch nicht klar.

M 77. *Ruwey,* û f. ô, Bair. Gr. § 63, Ausfall von t, ebda. § 142.

M 76—79 aus M 115—124 mit 110. 111? Der Sinn ist: ich will mich deiner nicht enthalten.

M 79. *schlaparapotn,* wol = schlappere! schlapperewolt! schlapperement! = sackra, Schöpf 617; vgl. schlapadibix, schlakadibix, Castelli, Wörterbuch der Mundart . . . unter der Enns 243; andere Formen bei Schmeller II², 530: *wol ein verkapptes Sackərə;* übrigens s. auch *slappe,* Mhd. Wb. II², 392, = Haube, ahd. u. noch später bedeutet das Wort auch leichter Schlag, Maulschelle.

M 81. Ueber *Gesnell* s. unten S. 229.

	warum huast du mich den Gesnell?		————————
	ich geh wohl her aus der höll.	20	wo kommst du her? Jungesgsell: wol aus der höll.
			Obermayer:
85	was hast du in der höll gethan?		was hast in ————
		25	Jungesgsell:
	verspielt, was ich gehabt hob.		————————
			Obermayer:
	we hat dir zu geschaut?		————————
			Jungesgsell:
	der wirth auf der bernhaut. [4a]	30	—— wirt in der ———
			Obermayer:
	was thut der wirth auf der bernhaut?		—— tut derselbe wirt?
			Jungesgsell:
90	spielt würfll u. karten auß.		würfeln und karten beim licht.
	was thut der Endl? ist in baum, beitelt kirn und spundl. was thut die Bendl? sie ist in der kuchl, reibt schießel u. kandl.		

M 84. *höll*, s. Schmeller I^2, 1080 unter *Hell*[2)]: der enge Raum, den an einem Winkel der Stube der Ofen mit der Wand bildet.

S 20. Vgl.: *Wo kommen Sie her, wo wollen Sie hin?* der König von England zum König von Sachsen im Harzer Spiel, unten Nr. 2.

M 86. *hob*, l. han, so hat auch S.

M 87. *we*, vgl. Bair. Gr. § 162.

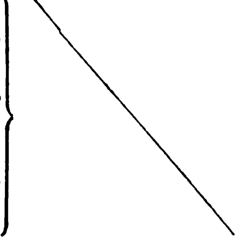
M 91. *Endl*, ? = Andreas; es gibt auch einen Familiennamen Endl: Steub, Die oberd. Familiennamen 91 [Diminutiv aus ahd. Agino]; wahrscheinlicher [H.] = Großvater, [s. An, Änil, Eni, Än, Enil bei Schmeller I^2, 85].

M 92. L. *beitelt* birn *und* spendl [spenling, Schmeller II^2, 674 f., eine Pflaumenart, Spindelpflaume].

M 93. *Bendl*, Diminutiv aus einer Zusammensetzung mit bern—, Steub 45 als Familienname.

M 94. *kandl*, l. kendl.

95 was thut die dirn?
ist in keller, thut butter rirn.
was thut der knecht?
liegt bei der dirn, er glaubt, er hat recht.
was thut der Kluabua?
100 sitz[t] beim tisch u. schaut durchs glassel zu,
meine herren.



35 herein Grünwald.
(der gerufene erscheint.)
Grünwald:
warum heiß ich Grünwald?
husch, husch, ist heut so kalt.
40 weil ich aus dem grünen wald bin kommen,
so bin ich tapfer heimkommen;
von meinen brüdersleuten
schneidt man lange riem aus kurzen häuten.
herein Edlesblut.
45 (der gerufene erscheint.)
Edlesblut:
warum heiß ich Edlesblut?
der wenig gewinnt und viel vertut.
ich hab vertan mein vatersgut
50 bis auf einen alten zerrissenen filzhut,
der filzhut liegt zu Wien im keller,
hab ihn versetzt wol um drei heller,
wie bin ich nicht so rund und so bös,
dass ich meinen alten zerrissenen filzhut wieder auslös.

M 98. Vgl. M 27.

M 99. L. *der* kuabua.

S 43 verstehe ich nicht.

S 53. *rund*, Schmeller II², 118 = wacker, tüchtig; rundig S. 119, = flink, hurtig, s. auch Schöpf 570. — *bös?*

55 herein Springesklee.
(der gerufene erscheint.)
Springesklee:
warum heiß ich Springesklee?
[M 58] = mir weh,
60 wenn man mir von der harten arbeit sagt,
so ist mein ganzer leib verzagt,
holzhacken und scheiter klein,
das will mein buckel gar nicht ein. — — —
herein Schellerfriedl.
65 (der gerufene erscheint.)
Schellerfriedl:
warum heiß ich Schellerfriedl?
in meinem wald wächst holz und prügel.
holz und prügel nicht allein,
70 hohe stöck und niedere stein.
herein Wilder waldmann.
(der gerufene erscheint.)
Waldmann:
warum heiß ich Wilder waldmann?
75 weil ich alle wurzel und kräuter graben kann,
ich grabs aus, ich haus aus
und mach eine kostbare wundsalbn draus.
herein Hanssupp.
(der gerufene erscheint.)
80 Hanssupp:
warum heiß ich Hanssupp?
im krieg hätt ich eine große lust,

S 62. *klein*, aus kleuben [H.] = mhd. klieben; vgl. M 60 und Bair. Gr. § 84.

S 71. Ueber *Wilder waldmann* s. unten S. 258 f.

S 78. *Hanssupp*, den Namen erklärt das fgd. [Von Suppe, also bezeichnend für den Gefräßigen; über Composita mit Hans s. Grimms Mythol. 473. 478, dazu 4. Ausg. III, 145. 147 f.]

wo man mit knöpfl und semmeln drein schust,
mit langer bratwurst schlüg man drein,
85 im essen und trinken wird keiner über mich sein.
hätt ich all wochen mein geld und bsold,
so könnt ich schaffen, so lang ich wollt.
herein Rubendunst.
(der gerufene erscheint.)
90 Rubendunst:
warum heiß ich Rubendunst?
viel reden macht ungunst,
stillschweigen ist auch eine kunst,
hast mir nachten eine spöttliche red angetan,
95 dass ich heute noch einen zorn auf dich han.
ich hau dir ein stück aus deinem leib,
kropfichter narr, lass mich entkeit.
herein Leberdarm.
(der gerufene erscheint.)
100 Leberdarm:
warum heiß ich Leberdarm?
zieh einher aus schneller eil,
dreizehn tag, vierhundert meil,
hab nie nichts gessen oder trunken,

[Vgl. M 115—125.]

[Vgl. M 47. 48.]

S 83. *knöpfl*, Knödel, Klöße. Grimm, Deutsches Wb. V, 1473[7)], vgl. Sp. 1481 unter *Knöpflein*[3)].

S 87. L. schlaffen f. *schaffen?*

S 88. *Rubendunst*, Rübe im Dunst?

S 97. *entkeit*, d. i. ungeheit [H.; s. Schmeller 1^2, 1025 ff. unter geheien = werfen, schlagen, plagen, ärgern; davon ungeheit = ungeplagt, ungeschoren; *Lass mich unkeit* ebda. aus Hans Sachs]. Dann wird auch M 122 entkeit für *mekeit* zu lesen sein.

<table>
<tr><td></td><td>105 ist mir mein herz hinabgesunken.</td></tr>
<tr><td>vordanzer ruft den 7. mann:
herein Ruwey!</td><td>herein Rotwein.</td></tr>
<tr><td>ant[wort]:</td><td>(der gerufene erscheint.)
Rotwein:</td></tr>
<tr><td>warum huast du mich den Ruwey?</td><td>warum heiß ich Rotwein?</td></tr>
<tr><td>105 ich lass die bauern gottloß buam seyn,
sama nachtn beim sauren wein gesessen,
hamt im dö nahrn . ., ich het an holzschlögl gefressen,
ist mai magn ist mir [4b] so lausig und ring,
ich hof, er wird wol noch drin lingn.
110 mit dem Grienenwald mag ich mi nit vertragen,
ich müst ihm zum schlaparapotzen über kopn schlagen,
meine herren.
vordanzer ruft den 8. mann:
herein Röxmaul:
antwort:
115 warum huast du mich den Röxmaul?</td><td>110 bauern heißen uns böse buben sein;
hab mich nachten bei einem sauern wein versessen,
hab, glaub ich, einen holzschlegel gessen.</td></tr>
</table>

M 102. *Ruwey*, vgl. V. 106.

M 107. . ., hier steht ein nicht gut leserliches Wort, das wie *zinghe* aussieht. *dö nahrn* geht wol auf die Bauern M 105; dann stimmt M 107 zu M 105 nur in dieser Fassung, nicht in der von S [110].

M 108. Das erste *ist* zu tilgen. *lausig*, der Magen ist mir lausig, mir ist übel, besonders vor Hunger, Schmeller I², 1511; *ring*, = leicht, er fühlt seinen Magen leer.

M 109. *lingn*, mit Nasalirung, Bair. Gr. § 168 [oder ist liegen gemeint? e und n scheidet die Vorlage nicht deutlich].

M 110. *den* f. dem, Bair. Gr. § 363.

M 111. *schlaparapotzen*, s. zu M 79, welcher V. hier überhaupt zu vergleichen ist.

M 113. *Röxmaul*, d. i. reck 's Maul.

Ruwey, mit deinen röden bist
du ga faul,
hast du mir nachtn abend spadt
ein falsche röd gethan,
das ich für einen zorn in
meiner hand,
Ruweyn, ich wil dir ein hager
braden göhn auf deinen laib,
120 dass du must klagen kind
u. weib,
kind und weib zu jeder zeit,

herein Höfenstreit.
(der gerufene erscheint.)
115 Höfenstreit:
warum heiß ich Höfenstreit?
bauern stehts auf, ihr habt
schon zeit.
ich zieh herum auf freier
straßen,
welcher will sich meiner
maßen?
120 ich stich dich nieder auf freier
straßen.

Ruweyn, aufs nagst lass du
mich mekeit,
Ruweyn, ich will dir ein
blatten [5a] schern,
u. will dich auf den danz-
boden köhrn,
125 meini herren.
vordanzer spricht:
frint, frint, an dem andern
schödigts nit,
es mechten uns die herren
daran denken,

M 116. *ga*, s. zu M 87.

M 117. *abend* zu tilgen.

M 119. *ein hager braden*, d. i. einen magern Braten, euphemistisch f. Prügel? — *göhn*, vgl. M 162, Bair. Gr. § 139. 169.

S 120. Scheint dem Rotwein zu gehören.

M 128. Adversativ zu fassen?

mechten uns die straf a nit schenken.
130 eia, wer hat mein liem Ruwein daschlagen?

spricht Röxmaul:
herr, ich hab ihm geschlagen zu hauffen,
dass sein sell über mein dögnspitz muss laufen,
herr, ich hab ihm geschlagen zu todt,
135 alle herrn und nachbarn helfts mir aus der noth;

---

vordanzer spricht:
aus der noth wohln wir dir wohl helfen, was läugst uns ein?
spricht Röx maul:
ein eimer wein, ein fette schwein,
140 dabei wohln wir schwertdanzer braf lustig sein,
meini herren [5b].

(sticht ihn nieder.)
hab ich einen sabel und du einen degen,
ich hab dich bracht um dein jungfrisch lebn,

ich hab dich gstochn wol über den haufen,
125 dass deine seel auf mein schwert herum muss laufen,

---

liebe brüder, helfts mir aus der not,
der narr liegt da, er ist schon todt.
Obermayer:
was gibst? ich will dir helfen aus der not.

130 Rotwein:
starke wein und fette schwein.

Obermayer:
starke wein wolln wir trinken,
fette schwein wolln wir essen,
135 wolln den Höfenstreit nicht gar vergessen,

M 132. *ihm*, Bair. Gr. § 360.

M 137. *läugst*, vgl. mhd. leist [= legst]?

M 139. *fette*, l. fettes? s. Weinhold, Mhd. Gramm.[2] § 521.

M 140 fehlt in S, aus M 76? Der V. gehört wol der Person, zu der Röxmaul spricht; hier wäre das der Vortänzer. Richtiger scheint die Ueberlieferung in S: Oberm. fragt und gibt dann auch seiner Freude über den bevorstehenden Genuss Ausdruck, vgl. dazu M 33. 34. 39—42; S 13. 15.

vordanzer fangt an zu zellen
von 1 bis 10ne.

zähl auf:
ein,
lassn liegen, lassn lein,
ein, zwei,
140 lassn liegn, lassn stehn,
eins, zwei, drei,
ist schon dabei,
ein, zwei, drei, vier,
ist schon hier,
145 eins, zwei, drei, vier, fünf,
ist schon gefriemt.
eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs,
ist schon gsetzt,
eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben,
150 es ist schon geschrieben,
eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht,
es ist schon gemacht,
eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sieben, acht, neun,
kann alles wol sein.

Fasching, der spricht:
spring dahier wohl überall,

155 Grünwald:
ich kom daher vom fiberall

S 136 ff. Aehnlich klingt die Schlussrede des Vortänzers an die Zuschauer in Hessen [Nr. 21]; indess an unserer Stelle werden wol nur des Reimes wegen sinnlose Phrasen [etwa wie in manchen Aufzählspielen] aneinander gereiht. Vgl. übrigens auch in Nr. 21 VV. wie 5 ff.: *Ein kopfstück oder vier,* | *so komm ich mit meinen gesellen zum bier*; | *ein kopfstück oder neun,* | *so komm ich mit meinen gesellen zum kühlen wein.*

S 138. *lein,* wahrscheinlich, worauf mich H. führt, = lehnen; dann jedenfalls zu leine schw. Vb., Mhd. Wb. I, 964.

M 144. Das Richtige gewiss in S, 145 wirkte in M vielleicht auch noch auf 144, 146 *man* nit *überall?*

S 156. *fiberall?*, steckt darin fippern, D. Wb. III, 1671 = zittern, und eine Anspielung auf die Winterkälte und die gewöhnliche Zeit der Aufführung? s. unten S. 259 ff., u. insbesondere über den Hans im Harzer Spiel, S. 259.

145 meines gleichen find ma über-
all,

mit meiner kostbarn wund-
salbn.
hab nachts spät einem alten
weib eingeben,
die erste stund ists todt ge-
legen.

160 Obermayer:

hat mir nacht ein altes weib
graden,
ich soll den nahren dreymahl
in arsch blassen.

hat mir nachts spät ein altes
weib geraten,
unser Fasching soll den Höfen-
streit nehmen beim kragen
vorm eingeben, so wird der
Höfenstreit aufstehn,
wird länger leben.
165 tritt d'jungfrau herein in
grünen kranz,
spielleut, machts auf den
schwerttanz.

[Vgl. M 14.]

spricht Ruweyn:
alle herrn u. nachbarn, ich
het ein freundlichs anbe-
gehren,
150 wenn mich einer könt bal-
birn u. schern
und die lungl von der leber
kehrn,
balbiren u. schern wohl nit
alahn,

S 157—159 nicht in M, 158. 159 Erweiterung aus 161?

M 147 wol das Richtige gegen S; dem *mir* im vorhergehenden Verse [146] muss ein *ich* im fgd. entsprechen. Das Derbere wurde wol vor dem Erzherzog [s. unten S. 228] gemildert. Dem Narren ergeht es in allen diesen Spielen übel [s. unten S. 229 ff.].

S 165. Zur Sache weiß ich nichts zu bemerken [vgl. jedoch zu M 167—185]: trat ein Mädchen auf? bekannt ist das Kranzsingen, Uhland, Volksld. I, Nr. 2. 3.

M 151. *lungl*, Schmeller I², 1493 unter Lungel = die Lunge. Was der V. eigentlich heißen soll, weiß ich nicht recht; es ist, als ob Ruw. unerfüllbare Forderungen aufstellen will. Uebrigens stehen Lunge [Lungel] und Leber in alliterirender Verbindung, D. Wb. II, 1304 unter Lunge u. Lungel; ebda 461 unter Leber[4].

in mein maul habe ich ein
böses bein,
wann mirs einer konnt heraus-
rei en:
155 kein lautern suppen mag i
eina beißen,
enter ös sand stuana broka
drin.
antwortet Fasching [6a]:
balwieren u. schern will ich
dich wohl,
wans du mir gibst silber u.
rodes gold,
160 gleich wie man an ballbierer
zahlen soll.
spricht Ruweyn:
silber u. rotes gold kann ich
dir nicht göm,
ich mit dir nur an kreutzer
aus daschen göm.
Fasching spricht:
165 na so gib im her.
vortanzer steigt auf den
Faschingn u. spricht:
bin da heraufgestiegen,
war besser, ich war unten
bliben,

M 153 ff. Vgl. Ruweyn M 39 ff.

M 156. *stuana broka*, spaßhaft gemeint, wenn er im Gegenteil an eine schmackhafte Mehlspeise oder Fleischbrocken in der Suppe denkt. Richtiger scheint mir H.s Erklärung: es scheinen mir auch in der lautern Suppe Steine zu sein. [Ueber *enter* s. zu M 27.]

M 157 ff. Vgl. Vortanzer M 137.

M 163. L. wil f. *mit?* — *aus* da *daschen*.

M 165. *im*, vgl. zu 132.

M 148—165. Scheinen ein späterer Zusatz, sie führen nur frühere Motive aus. Fehlen in S.

M 166 ff. Von dem eigentlichen Tanze ist wenigstens die Erhebung des Vortänzers auf den Schwertern hier erhalten, s. unten S. 230. Vielleicht kam das auch in S am Schlusse des Tanzes, der, wie es scheint, auf das Vorspiel folgte, s. V. 166.

ich steig da her auf diesen schwertern stolz,
170 ich schau wohl aus wie Buri Meischenholz.
ich siech dahin von fern,
wir wolln den herrn wirth mit den listigen schwertdanz verehrn,
hetten Sie ein [6b] wohlgefallen daran, so sahanss wir von herzen gern,
gabens uns mit willen,
175 so wolltens wirs nicht verkraden und nit verspilln,
wolltens tragen zum möth und guten wein,
dabei wohlen wir alle braf lustig sein.
unsern Fasching ist wunderbarlicher man,
unser hab und gut hat er uns verdon,
180 bei unsern Fasching lassen wir mit dotzen,

M 170. *Buri Meischenholz* wird als Eigenname gemeint sein, vielleicht eine Person der Lokalgeschichte oder -sage? Meischholz ist nach D. Wb. II, 946 = Meischgabel, d. i. eine lange Stange zum Umrühren des Meisches.

M 172 ff. Bitte um ein Geschenk, wie in Nr. 21 am Schlusse, V. 1 ff. [weiteres s. unten S. 230, Anm. 1. 235. 246 f.], vgl. insbesondere V. 10 *Ir möget uns verehren mehr oder viel.* Ueber *den* zu M 110.

M 175. *verkraden*, s. Mhd. Wb. I, 870 [krademe = lärme, schreie], Castelli 146.

M 178. *unsern*, l. unser. *wunderbarlicher*, aus *wunderlicher* M 50?, denn das Richtige dürfte sein verthunlicher, wie die zu M 167—185 angeführte Stelle aus dem Salzburger Spiel hat.

M 180. *mit dotzen*, l. [H.] *wir* uns nit *dotzen*, s. M 182. — dotz m., D. Wb. II, 1315, ist ein roher Mensch, totsch ein plumper Kerl, ebda. 1313; dotsch in derselben Bedeutung bei Schmeller II^2, 557; andötschen mit Schussern, d. i. mit Schnellkügelchen spielen, ebda. 558; datschen, dotschen drücken, nieder-

wir wohln ihm bald sein
kopen stutzen,
bei unsern Fasching lassen
wir uns nit gar graußen,
wir wohln ihm bald die kappen
laußen.
bin ich [7a] den so schwar
und so ringn,
185 so spring ich doch aus den
ring,
und schaut ein jeder zu seiner
klüng.
ende.

Deutsch Mokra, am 25/7 835.

Leopold Holzberger.

Das Heftchen, das mir zur Abschriftnahme vorlag, kann nicht, wie Herr S. in einer Zuschrift an mich behauptete, das ursprüngliche Original sein. Das Papier ist nicht altes „Schöpfpapier“ früherer Zeit, sondern feines, weißes Maschinenpapier; auch die Tinte hatte noch nicht die gelbe Färbung des Alters, sie erschien hellgrau, wässerig, wie mit Löschpapier abgetrocknet, die Schriftzüge oft

---

drücken, mit flacher Hand schlagen, beohrfeigen, Detsch'n kriegen, ebda. 555, datscheln, dätscheln, streicheln, weichlich behandeln, ebda. Die ganze Stelle ist wieder unklar.

M 184. L. ring f. *ringn*. Die Zeile ist übrigens verdorben, vielleicht ist zu lesen: nit schwar f. *so schwar?*

M 185. *Und lassen mich frisch und fröhlich zu der erden springen.* Nr. 21, V. 35.

M 167—185. *Da bin ich heraufgestiegen,* | *wär besser, ich wär unten blieben:* | *der Fasching ist ein verthunlicher mann,* | *hat all sein hab und gut verthan:* | *er hat verthan sein hab und gut* | *bis auf einen alten zerrissenen hut:* | *er reist das land wohl auf und nieder,* [s. M 167] | *was er bekommt, versauft er wieder.* | *so spring ich aus dem grünen kranz,* [S 8. 165, M 185, zur Sache s. noch S. 242, Fig. 1] | *spielmann, mach auf den lustigen* [M 14] *schwerttanz* [S 166]. Salzburger Spiel [Nr. 5].

undeutlich mit zahlreichen Korrekturen [meist zur Verdeutlichung der ersten Schrift] in blauer Tinte. Meine Vorlage hatte die VV. nicht abgesetzt; ich lasse die Reimzeilen hervortreten, soweit sie erhalten sind.

Die Kolonie in Deutsch-Mokra stammt aus Gmunden in Oberösterreich und besteht seit dem Jahre 1775 [Siegmeth a. o. a. O. 14]. Wenn wir nun für unser Spiel zuerst Aehnliches zur Vergleichung suchen, so liegt eine Umschau auf bayerisch-österreichischem Sprachgebiete am nächsten.

I.

Vorerst aber will ich nur, um Widerholungen zu vermeiden, eine Uebersicht über die bisher bekannt gewordenen und gesicherten Aufführungen von Schwerttänzen geben. Das Material ist, seitdem Müllenhoff zuerst in den Festgaben für Homeyer, Berlin 1871, 109 ff. [Fg.], den Schwerttanz bearbeitet hatte, gewachsen: einiges war Müllenhoff, der zum ersten Male versuchte, die zerstreuten Ueberlieferungen zusammenzustellen, auch entgangen. Wir kennen jetzt

A. Deutsche, außer

1. der bekannten Nachricht in Cap. 24 der Germania

a) auf bayerisch-österreichischem Gebiete:

2. Nach seinem Ursprunge hieher zu stellen ist mein Text M.

3. Lambacher Aufführung am 23. April 1770. M. Lindemayr, Dichtungen in obderensischer Volksmundart, herausgg. v. Schmieder, Linz 1875, 334. 339 f.; noch in jüngster Zeit aufgeführt, ebda. 410.

4. Ried [Innviertel]. Zeitschr. f. deutsches Altertum [Zs.] XX, 17 ff., Aufführungen aus den sechziger Jahren und vom Anfange des Jahrhunderts.

5. Salzkammergut. — Schlossar, Kultur- u. Litteraturbilder aus Innerösterreich, Wien 1879, 177 ff. verweist, ohne jedoch seine Quellen gehörig zu verwerten oder auch

nur genügende Mitteilungen aus ihnen zu machen, auf Gebhard, Der Schwerttanz im Salzkammergute, im Oesterr. Sagenbuch, Pest 1863, 464 f.; insbesondere

6. für die Halleiner Knappen auf Schiestl, Dirnnberger Knappen- oder Schwerttanz, im Jahresbericht des Salzburger Carolino-Augusteum für 1865, 67 ff., auch im Sonderabdruck erschienen: Erwähnungen und Notizen seit 1586, noch heute von den Knappen aufgeführt. Schiestls Bericht auch bei Hartmann, Volksschauspiele, Leipzig 1880, 126 ff.

7. Ebensee am Traunsee. Nach mündlicher Mitteilung bei Hartmann a. a. O. 130.

8. Laufen. Ueblich gewesen nach Seethaler, Versuch einer Beschreibung des hochfürstl. Salzburgischen Pfleg-, Stadt- und Landgerichtes in Laufen am Ende des achtzehenden Jahrhunderts Bl. 86. [Bei Hartmann 130 nach einer Handschrift im Rathause zu Laufen.]

9. Den Schwerttanz erwähnt auch Hall, Der Haunsberg und seine Umgebung, Salzburg 1854, 43 ff. [Hartmann ebda.] als früher in der Gegend von Anthering [zwischen Salzburg und Laufen] im Brauche.[1]

10. Steirisch. Unser Text S, bei Schlossar 173 ff. Aufführung aus dem Anfange unseres Jahrhunderts. Nach Schlossar 177 ist der Schwerttanz „erwiesenermaßen noch in den letzten Jahrzehnten in Obersteiermark und in dem daran grenzenden Teile von Salzburg vom Landvolke zur Darstellung gebracht . . . und wol noch aufgeführt."

11. München. Nachweisungen aus dem 16. Jahrhunderte in der Alemannia XIV, 185.

12. Braunau (-München). Bericht von 1782 Zs. XX, 19; Münchn. allg. Z. 1879 Nr. 40, Beilage.

13. Nürnberg. Seit 1350 (1351) widerholt bis 1600.

[1] Hall nennt hier den Schwerttanz zusammen mit dem Wettschiffen bei Trumm und Seeham, s. dazu meine Vermutung zu M 7.

Fg. 119 f. S. insbesondere für 1496 und 1570 noch Zs. XX, 19; Allg. Z. a. a. O.; vgl. Alem. XIV, 250 f.

b) Alemannisches Gebiet:

14. Nördlingen, Notiz von 1679. Alem. XIV, 184.

15. Dinkelsbühl. Ebda. 184 f.

[16. Stuttgart. Nach Allgem. Z. a. a. O., ohne nähere Angaben.]

17. Ulm 1551. Fg. 120 f.; Genaueres Alem. XIV, 183 f.

18. Ueberlingen [im heutigen Baden, am Bodensee]. Zur bevorstehenden Aufführung im Jahre 1886 wird über die locale Geschichte des Brauches gehandelt in Alem. a. a. O. 247—252. [Die älteste Notiz über den Tanz ist danach aus dem Jahre 1581.]

[19. Straßburg. Gleichfalls bis in die neueste Zeit aufgeführt. Alem. a. a. O. 249 f., aber ohne Angabe der Quelle.]

Schwerttänzer erwähnt Fischart, Aller Praktik Großmutter: Neudrucke deutscher Litteraturwerke, Nr. 2 [Halle 1876], 14.

c) Mittel- und Niederdeutschland:

20. Frankfurt. Ein Holzschnitt[1] aus dem Jahre 1535 von Sebald Beham stellt ein größeres Volksfest, eine Dorfkirchweih, dar. Unter anderen Belustigungen erscheint hier auch ein Schwerttanz [s. Rosenberg, Sebald und Barthel Beham, Leipzig 1875, 47 u. 130 f.]. Der Holzschnitt ist aus Behams Frankfurter Zeit, und schon Rosenberg vergleicht dazu [Kirchner, Geschichte der Stadt Frankfurt am Main, 1807 ff., II, 509] „die Schuhknechte, die wegen ihrer Geschicklichkeit im Schwerttanz be-

[1] Nicht Kupferstich, wie die Allg. Z. a. a. O. angibt.

berühmt waren". [Der Verfasser bespricht die Kulturverhältnisse der Stadt in der Zeit von 1519—1612.]

21. Hessen 1571. Fg. 126 [nach Lyncker]; nach Winkelmann, Augenzeugen im Jahre 1651, ebda. 121 ff.

22. Schmalkalden [Franken und Hessen] 1576. Fg. 121.

[23. Zwickau. Allg. Z. a. a. O].

[Taubert bei Voss, Der Tanz und seine Geschichte, Erfurt o. J. (1879?), 373 f. erzählt, dass zu Anfang des 18. Jahrhunderts in Thüringen ein Mann mit zwei Degen oder in ihrer Ermangelung mit zwei großen Prügeln nach der Bierfiedel oder Sackpfeife — s. unten S. 238 — tanzte, mit welchen er mit großer Geschwindigkeit Hiebe nach allen Richtungen führte, während seine Füße sich gravitätisch und langsam bewegten. Das gehört wol nicht hieher, wie schon Voss zu meinen scheint.]

[23a. Leipzig 1613. Voss a. a. O. 153; leider nennt Voss auch bei wörtlichen Anführungen im Texte seine Gewährsmänner nicht.]

24. Das Harzer Spiel. Fg. 141 ff.; Zs. XX, 15.

25. Hildesheim 1583. Zs. XVIII, 10.

26. Braunschweig 1443. Fg. 118.

27. Köln 1487 u. 1590. Zs. XVIII, 9 u. XX, 17.

28. Hermannstadt. Bis in die neueste Zeit aufgeführt: Archiv des Vereines f. Siebenbg. Landeskunde N. F. IX, 487 [vgl. auch Fg. 146].

29. Kronstadt. S. im Archiv a. a. O. u. X, 146. Bis zum Jahre 1700 jährlich aufgeführt.

30. Mühlbach. A. a. O. X, 146.

31. Schäßburg. Ebda. u. IX, 445 f.

32. Breslau 27. Februar 1620. Fg. 121 [Voss 153 f.[1]]

---

[1] Voss' Mitteilungen stammen, nach — freilich nicht vollständig — wörtlichen Uebereinstimmungen zu schließen, aus der-

[33. Schweidnitz. Fg. a. a. O., bestimmtere Nachrichten fehlen noch.]

34. Lübeck. Zs. XX, 10 ff., ein merkwürdiges Spiel, das trotz der biblisch-historischen Einkleidung der Personen auf eine Grundlage weist, die mit der von M—S und mit der des Harzer Spieles ganz verwandt war. S. unten S. 232 ff.

35. Ditmarschen. Fg. 128 ff., nach dem Berichte des Juristen Giesebrecht vom Jahre 1652 und des Anton Viethen, Augenzeugen 1747 und früher; vgl. Zs. XVIII, 10 u. Illustr. Familienjournal XIX, 1863, 46 ff., ein Citat, das ich nur aus der Allg. Zeitung a. a. O. kenne, ohne ihm nachgehen zu können, da mir jene Zs. nicht zugänglich ist.

B. auf den Britischen Inseln:

36. Shetland, wo der Tanz aus England eingeführt sein wird. Fg. 132 ff., nach Beschreibungen des Tanzes, wie er um 1822 üblich war.

37. Englische Aufführungen. Fg. 136 ff., Berichte von dem Leben des Tanzes zwischen 1769 und 1857, und zwar: a) in Nordengland, S. 136; b) in Northumberland, 137; c) in Yorkshire, 137; d) in den Bergwerksdistrikten, 138—140.

C. In Schweden: die Gothi et Sueci nach Olaus Magnus 1555. Fg. 121 ff.

D. Auch in Frankreich muss der Tanz bekannt gewesen sein. Nachweisungen Zs. XVIII, 11.

E. In Spanien. Fg. 145 [aus dem Don Quixote] und [la degollada] Zs. XVIII, 11.

F. Ueber die ähnliche italienische 'npertecata s. ebda. 13; sie wird zur Zeit des Karnevals [s. unten

---

selben Quelle, wie die Müllenhoffs in den Fg.: den Jahrbb. der Stadt Breslau, herausgg. v. Büsching, Bd. 5. Sie sind mir nicht zugänglich. Uebrigens gibt hier Voss ausführlichere Nachrichten als Müllenhoff.

S. 259 ff.] aufgeführt mit Degen oder blumenbekränzten [s. unten S. 242] Stöcken.

[G. Ueber die Schwerttänze wilder Völker vgl. Fg. 116, Anm. 1 und das Morgenblatt der Neuen Freien Presse v. 5. 10. 1888, in dessen Feuilleton der Afrikareisende Dr. O. Baumann einen Schwerttanz der Suahili erwähnt.]

Der Schwerttanz ist also in ganz Deutschland verbreitet gewesen; aber auch in England, Frankreich, Spanien und Italien finden sich mehr oder minder vergleichbare Bräuche. Zeitlich lässt er sich in Deutschland schon in der taciteischen Zeit beobachten und später vom 14. Jahrhunderte an, seitdem eben die historischen Quellen reichlicher fließen, durch das ganze Mittelalter bis auf die Gegenwart verfolgen; und man kann schon danach mit Grund annehmen, dass seine Uebung nie ganz abgebrochen wurde.

Ein Bewusstsein alter Tradition scheint noch vorhanden, wenn zu Ueberlingen [Nr. 18] der Schwerttanz ein „Zeugnis von der Tapferkeit und dem Heldenmute unserer Vorfahren heißt". Der hessische [Nr. 21] Volksreim bezieht sich auf Plinius, in den Fg. V. 8, vgl. ebda. 126 f. In Ditmarschen [Nr. 35] rühmt der Vortänzer das Alter des Tanzes. Im Salzburgischen [Nr. 6] ist er „seit urdenklichen Zeiten" im Gebrauch, Schiestl a. a. O. 68.

II.

Mit unserem Spiele M zeigt nun eine auffallende Uebereinstimmung der steirische Schwerttanz [Text S, Nr. 10]. Er wurde auf Veranlassung des Erzherzogs Johann aufgezeichnet, nachdem er demselben in Aussee vorgeführt worden. Die Uebereinstimmung geht so bis ins einzelne, dass ich es für notwendig gehalten habe, die Lesarten Schlossars denen meines Textes M gleich oben zur Seite zu stellen, in einer Anordnung, welche Uebereinstimmung und Abweichung im Bau und im einzelnen beider

Fassungen möglichst bequem überblicken lässt. Auffällig ist zunächst der Unterschied in der Reihenfolge der auftretenden Personen. Außer dem Vortänzer erscheinen in S Fasching [1], Obermayer [2], Jungesgsell [3], Grünwald [4], Edlesblut [5], Springesklee [6], Schellerfriedl [7], Wilder Waldmann [8], Hanssupp [9], Rubendunst [10], Leberdarm [11], Rotwein [12], Höfenstreit [13]. In M kommt auch, wie in S, der Fasching gleich mit dem Vortänzer, wenn auch sein Auftreten nicht wie das der anderen Personen ausdrücklich angekündigt wird; er tritt übrigens erst zum Schluss in die Handlung ein, während er in S gewiss die zweite, vielleicht alle folgenden Personen aufruft, in M tut das der Vortänzer. Das letztere wird nicht das ursprüngliche sein; vgl. das Lübecker Spiel [Nr. 34], wo Klas Rugebart[1] in derselben Weise für Fasching eintritt, ganz so der Diener Hans im Harz [Nr. 24], und ähnlich Tommy in den englischen Bergwerksdistrikten [Nr. 37 d, s. unten S. 233 f.]. Die Reihe ist nun in M: **4**, sein Spruch ist aber in S, soweit er sich überhaupt hier findet, 8 zugeteilt; — dann **2**, in seine Rede teilen sich in S 2 und 9; — **13**, die Rede haben in S 5 und 13; — **6** stimmt mit S 6; — **7**, vgl. S 7; — *Gesnell*, vielleicht Schreibfehler für Gesell [oder: geh schnell, vgl. M 46, S 102. 103], stimmt mit S 3; — für **12** vgl. S 12; — für Röxmaul S 10 [Rubendunst]; — dann kommt in M der Vortänzer, Röxmaul sticht den Ruweyn nieder, dagegen in S Rotwein den Höfenstreit, die ersteren rufen beiderseits die Gefährten um Hilfe an, es antwortet in M der Vortänzer, dafür in S 2; — Entgegnung in M von Röxmaul, in S 12; dann in S 2, in M der Vortänzer; darauf Fasching, in S entspricht 4 und 2; dann noch ein Schlussteil in M, der in S fehlt.

In M erschlägt Röxmaul den Ruweyn, in S Rotwein den Höfenstreit. In anderen Fassungen ist es der „Narr“, der erschlagen wird. Ein solcher begegnet in mehreren

[1] D. i. der Knecht Ruppert, s. unten S. 259.

Spielen und in einem Teile derselben auch seine Tötung. So ist es nichts anderes, wenn Schnortison in dem Harzer Spiel, Sterkader im Lübecker, Bessy in Yorkshire [Nr. 37c] erschlagen werden.[1] In ähnlicher Weise wurde Mamurius im römischen Märzspiele in Gestalt eines in Pelz gekleideten [s. unten Anm. 1] Mannes aus der Stadt hinausgetrieben. Es ist eben der Winter, dessen Abscheiden auch in unseren Spielen gefeiert wird, indem man eine Person, die ihn versinnlichen soll, in komischem Aufzuge darstellt und auch ihre Tötung vorführt, während man gleichzeitig — so noch in einer Anzahl von Spielen erhalten — den König oder Anführer auf den Schwertern emporhebt[2] und damit den Beginn der Herschaft des Sommers

---

[1] Aehnlich mag es gemeint sein, wenn in Ulm [Nr. 17] acht als Bauern, nach Art von Kriegsgefangenen mit beschorenem Haupt, auftraten. — Narren beim Schwerttanz kenne ich: in Ulm, in Köln 1590 [Nr. 27], in Nordengland [Nr. 37a, die Bessy als altes Weib und der narr in Tierfellen], in Northumberland [Nr. 37b, in einem Fuchsfell, hier zugleich als Leiter und Führer], in den Bergwerksdistrikten [Nr. 37d, Tommy in einem Tierfell und Bessy]; ebenso zwei „Faschingsnarren“ [vgl. Fasching in M, er heißt hier auch Hans Thommerl, s. oben S. 1, was an den engl. Tommy erinnert] oder Hanswurste in Salzburg [Nr. 5], zwei komische Personen auch im Harzer Spiel: Hans und Schnortison, und im Lübecker: Klas Rugebart und Sterkader. Schließlich noch das Hänsele in Ueberlingen, das durch die vier Platzmeister gewählt wird und wie Tommy und Bessy [denen im Münchener Schäfflertanz Hansel und Gretel entsprechen, Fg. 140], während des Tanzes die Gaben der Zuschauer einsammelte und ablieferte.

[2] Beides: Tötung einer Person und Emporheben des Führers auf den Schwertern finde ich außer in M nirgends; nur das zweite allein: in Nürnberg [Nr. 13, zwei Fechter auf einem Geflecht von Schwertern], Ulm, Ditmarschen, wahrscheinlich [s. Zs. XX, 18] auch in Hessen. In einer Anzahl von Spielen bleibt es nur bei der Bildung einer Figur aus den Schwertern, auf die sonst der Führer trat, um in die Höhe gehoben zu werden, wobei sie auch auf den Boden gelegt werden. — Auch im spanischen Schwerttanz findet sich eine „Köpfungstour“ [la degollada, oben unter D].

anzeigt.[1] [Zu dem Ganzen vgl. Fg. 144; doch s. unten S. 256 ff. 261 f.]

In unserem Spiele gehört die Figur des Fasching [der Faschingsnarr] hierher, und er sollte eigentlich getötet werden. Davon bewahrt die Fassung S noch eine Andeutung V. 127 [*der Narr liegt da* u. s. w.]. Auch V. 97 wendet sich Rubendunst drohend mit *kropfichter Narr* wol an Fasching; er scheint erbittert, dass derselbe ihn vorruft [vgl. oben S. 229]. Vielleicht war das hier in der Handlung des Spieles als Anlass zur Tötung des Narren gedacht. Vgl. jedoch auch M 70. Jetzt scheint in S die eigentliche Bedeutung des Narren vergessen, dafür die Figur des Höfenstreit geschaffen, dessen Bedeutung und Zweck gleich schon der Name ausspricht. In M ist das verdunkelt: hier hat Oebenstreit unpassend die Rede von Edlesblut übernommen, für jenen tritt ein Röxmaul auf, und diesem wird der Spruch des Rubendunst in den Mund gelegt, um so einen Zwist mit einem anderen [Ruweyn] zu veranlassen. Ausserdem würde man hier nach den un-

[1] Der Schwerttanz gehörte dann in die Gruppe jener mannigfach gestalteten Bräuche des „Winteraustreibens", an die sich einerseits das „Totaustragen", da Tot und Winter sich jedenfalls sehr nahe stehen [Mythol. 727 ff., vgl. Zs. VII, 436 f. über den auch Mythol.[4] III, 61 erwähnten Mitothin, einen Wintergott, der erschlagen und in einen Sumpf versenkt wird, ähnlich wie der Tot in deutsch-slavischen Gebräuchen, s. dazu Zs. XXXII, 449 ff.; ebda. VII. a. a. O. über das „Winterausbrennen" in Ditmarschen], andererseits die verschiedenen Sommerfeiern [Mythol. 722 ff.] reihen. [Ueber die Frühlingsfeier s. noch Mythol.[4] III, 231 ff.; über den Gegensatz zwischen Sommer und Winter namentlich Mythol. 739 mit den Anmerkungen. Vergleichbares auch in Italien und Spanien, Mythol. 741 f.: hier wird zu Dominica Laetare das älteste Weib in Gestalt einer Puppe durchgesägt; über einen slavischen Brauch ebda., vgl. insbesondere S. 744. Ueber Mai- und Sommerfeste und -bräuche, „Tot (= Winter) austragen" handelt Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme (Wald- und Feldkulte I), von Kap. III ab.]

mittelbar vorhergehenden VV. noch erwarten, dass Ruweyn und Grienenwald an einander geraten. Endlich scheint am Schluss auch in M die Erinnerung an eine ursprünglichere Form bewahrt: die Tötung des *Narren* [vgl. bes. V. 178 ff.], so dass in M, nachdem einmal das Ursprüngliche verlassen war, die Spuren dreier verschiedener Lösungen zu erkennen sind.

Die Personen in S: Wilder Waldmann, Hanssupp, Leberdarm, die sich noch weiter in M nicht finden, haben auch ihre VV. auf andere Personen übertragen, worüber ich bereits oben S. 229 gesprochen habe und auch der Text Auskunft gibt. Hier scheint im ganzen S das ältere zu bieten; im Laufe der Zeit wurde die Mannigfaltigkeit eben vereinfacht. So passen die wesentlich gleichen VV., die jetzt in M Grienenwald, in S Wilder Waldmann [M 17—24, S 75—77] haben, besser für den letzteren als für die Personifikation des grünen Waldes, der vielmehr die in S unter Grünwald [38—43] erhaltenen VV. gemäß sind.

Vielleicht war die Wundsalbe, von der Grünwald in M und S [in S 157 ff., Grünwald wol schon hier anstatt des Wilden Waldmann, vgl. V. 75 ff.], redet, ursprünglich zur Widerbelebung des Höfenstreit [M Ruweyns] bestimmt[1] [s. unten S. 265 f.]. In S ist die letzte Rede des Grünwald jedenfalls entstellt. S 158. 159 möchte ich streichen; in 163 ist *eingeben* = mit der Salbe behandeln; die zwei letzten VV. spricht hier wol der Vortänzer, das Ganze von 142 an wol Grünwald. Man sehe übrigens zu der ganzen Stelle die Anmerkungen zum Text; dieselben sind auch für die Beurteilung der weiteren Abweichungen beider Fassungen M-S im einzelnen zu vergleichen.

M wie S bieten aber eine Gestalt des Schwerttanzes dar, die sich auch an Orten nachweisen lässt, welche vom bayr.-österr. Sprachgebiete weit entfernt liegen, so dass auf eine

---

[1] Ueber Zaubersalben und ihre Kräfte s. diese Zeitschrift XVIII, 400.

gemeinsame Grundlage geschlossen werden kann. Insofern M und S aufs engste zusammenstimmen in der Art der auftretenden Personen und in der ganzen Durchführung, dürfen wir freilich wieder eine speziell bayr.-österr. Ausgestaltung jenes Grundtypus' annehmen. Dieser letztere nun zeigt sich, wie bemerkt, außer in M und S auch in anderen Spielen. — Hierher gehört zunächst das Harzer Da haben wir fünf Könige. Einer, der König von England, übernimmt die Rolle unseres Vortänzers und lässt durch den Diener Hans die übrigen nach einander hereinrufen. Schließlich kommt auf Wunsch des Königs von Morenland der Schnortison herein. Es stellt sich heraus, dass er das ganze Geld der Gesellschaft durchgebracht hat; man hebt ihn auf den gekreuzten Schwertern in die Höhe, und Hans erhält den Auftrag, ihm den Kopf abzuhauen. Dieses, ursprünglich nur von mythischer Bedeutung [s. S. 203 f., unten S. 256 ff.], erscheint hier als Strafe für Schnortisons Verschwendung. Dass M davon noch eine Andeutung enthält [V. 178—183], und zwar sowol von dem Vergehen als von der Strafe, ward schon bemerkt [S. 231].[1] Der eigentliche Tanz ist im Harzer Spiel vergessen.[2] — Anschließt sich das Shetländer Spiel [Nr. 36]. Der Vortänzer erscheint als St. Georg,

[1] Ein „liederlicher" Fasching erscheint auch im Salzburger Spiel [s. im Text zu M 171].

[2] Auch für M spricht mein Gewährsmann [s. oben S. 1] nur von „verschiedenen Sprüngen über das Schwert [s. S. 244, Fig. 7], welche unter... Gesprächen bei Musikbegleitung ausgeführt werden". Nach ihm machte jeder einzelne Tänzer für sich „unter Absingung seines Spruches die taktmäßigen Sprünge". Das ist gewiss ein Irrtum des Berichterstatters; überall tanzen sonst die Tänzer in größerer Anzahl auf einmal [s. unten S. 240 ff.]. Wenigstens die Schlussfigur [s. S. 255] ist auch hier noch erhalten; das Uebrige war vielleicht wie in S, wo der letzte V. darauf hindeutet, dass der Tanz eigentlich erst jetzt am Ende folgte. M 14 wäre dann nur eine Aufforderung an die Musik, aufzuspielen vor dem Beginne des Ganzen. Uebrigens folgt auch im Lübecker Spiel noch ein Tanz am Schlusse [s. unten S. 234].

begrüßt, wie in M-S, die Anwesenden und führt tanzend sechs Landesheilige[1] ein. — Ferner ein englisches [Nr. 37 d]. Tommy, das männliche Gegenbild der Bessy [S. 220, Anm. 1] führt hier vor dem Tanz [s. oben S. 233, Anm. 2] die Tänzer ein; er ruft „eines Gutsbesitzers Sohn“ und „einen Schneider“ auf und so alle übrigen der Reihe nach. — Schließlich das Lübecker Spiel. König Josua, Hektor, David, Goliath, Judas Makkabäus, zuletzt Sterkader, „der Repräsentant des altnordischen oder spezieller des dänischen Helden- und Heidentums“ [Zs. XX, 15], werden vor dem Tanz gerufen, um mit Kaiser Karl zu fechten. — In die Art unserer Spiele M-S gehört auch der Ulmer Schwerttanz, nach der Schilderung des Chronisten Sebast. Fischer [in der Alem. a. unter Nr. 17 a. O. abgedruckt]. Nachdem der „Fechtmeister“ [ein Nestlergesell] sich auf die Schwerter geschwungen [s. auch Fg. 121] und das „bariss [? zu: pariren?] der Fechtmeister“ geschlagen, trat nach dem Tanz ein Bauer [acht als Bauern gekleidet Fg. 121; vgl. M 105, S 110. 117 und oben S. 230, Anm. 1] in den Ring und redete seinen Spruch. Darnach rief der Herold einen andern Bauern, „der was vff dem schupffa, | der kam, tryb auch sein fantasey, | also rieff man ye ein nach dem andern |“, sie steckten oben in den Rauchfängen der Häuser, schrieen herab und kamen einer nach dem andern in den Ring, acht [vgl. die acht Bauern bei Müllenhoff], ein jeder sagte seinen Spruch, trieben viel „bossen“ mit einander [Tötung des Narren?], das trieben sie vor allen Häusern der Bürger, wer es eben wünschte [s. S. 246], tags den Schwerttanz, nachts den Reiftanz [Verbindung beider Tänze ist auch sonst bezeugt], am weißen Sonntag [Sonntag nach Ostern] hielt der Nestler Fechtschule und da hielten sie auch den Schwert-

[1] Beide letztgenannte Spiele lehnen sich an das geistliche Schauspiel an, Fg. 143, das Lübecker [s. unten] führt dagegen einen Helden der Sage ein, wodurch sich Müllenhoffs Vermutung a. a. O. bestätigte.

tanz und Reiftanz auf dem Schuhhaus [wo die Schuhmacher im Erdgeschosse ihre Waren feilboten], das sei der letzte Tanz und damit das Tanzen aus gewesen, die Leute hätten ihnen viel Geld geschenkt.

Das eigentlich Mimisch-dramatische der genannten Tänze fehlt dagegen beim Salzburger Schwerttanz [Nr. 5, s. unten S. 248 f.], der sonst ganz ähnlich verläuft und bis in Einzelnes namentlich mit M stimmt [s. die Anmerkungen zum Text]. Nur hat er eben die bloße An- und Schlussrede des Vortänzers an die Zuschauer, welche gewöhnlich in Begrüßung und Bitte oder Dank wegen der Gaben besteht. Aehnliches findet sich auch in Hessen [Nr. 21], Ditmarschen, Shetland, während in M-S und den verwandten die ganze mimisch-dramatische Handlung hinzukommt. — Auch in Siebenbürgen ist der Schwerttanz zwar „von Reden begleitet und hat einen Reigenführer“ [Archiv IX, 403], war aber vielleicht auch nie in der Art dieser letzteren. Beim Hermannstädter Schwerttanz [Nr. 28] ist die alte Rede des Anführers nicht mit überliefert; jetzt bezögen sich die gesprochenen Worte jedesmal auf die Veranlassung, die wol einst immer eine Kultusfeier gewesen sei [Schuster im Archiv IX, 489, s. aber auch unten S. 261 f.].

III.

Zu unseren Spielen [1] bemerke ich hier im besonderen noch Folgendes: [2]

M 13. *Schelleln.* So im Breslauer Spiel [Nr. 32]: „Hosenbänder mit Schlittenschellen.“ [Im Münchner Schäfflertanz bei Olaus Magnus, Fg. 123: tintinnabula seu

---

[1] Wie die Reime sich jetzt darstellen, mag ihre Abfassung bis ins 15. Jahrhundert oder noch weiter zurückgehen; sie klingen im ganzen und einzelnen sehr nahe den hessischen VV. [Nr. 21].

[2] Worauf hier vorzüglich zu achten ist, hat schon Müllenhoff in den Fg. angedeutet.

areas campanulas genu tenus.[1]] — In Hessen nach Winkelmann: „an die Kniescheiben haben sie Schellen gebunden.“ — In Ditmarschen nach Viethen: „an jedem Beine eine Schelle“.

Für die Kleidung der Tänzer ist sonst die weiße Farbe bezeichnend. Weiße [Ober]hemden [die *nudi juvenes* des Tacitus! Vgl. Winkelm. bei Müllenhoff 126.]: in Nürnberg [zwei auf dem Geflecht von Schwertern farbig, außerdem einer rot gekleidet, Fg. a. unter Nr. 13 a. O.; „rot und weiß gekleidet“, Ried, oben Nr. 4], in Hessen [Nr. 21], in Ditmarschen bei Viethen, Breslau [große Fechterärmel[2]], englisch [Nr. 37 d „mit weißen Oberhemden“], Shetland [a white hempen shirt], weiße Hemden in Ulm [Alem. XIV, 183]; Yorkshire [Nr. 37 c, clad in white], spanisch [im Don Quixote, oben unter D, blanquisimo lienzo]; nordenglisch [Nr. 37 a, dressed in their shirts,?]. — Ausführlicher schildert Bell im Archiv IX, 487 die Kleidung der Hermannstädter Schwerttänzer: Halbstiefel mit Goldfranzen, woran kleine Glöckchen hängen [s. oben], enge weiße Beinkleider, darüber schwarzsamtene, mit Gold verputzte, bis zur Hälfte der Schenkel reichende Pluderhosen, schwarzsamtener, enganschließender Rock mit schmalem Gürtel um die Lenden, blauseidener Schärpe [s. unten] um die Brust, weißem Halskragen, blausamtenem Barett mit weißer Feder [eine weiße Feder auf dem Bergkäppel hatten die Halleiner Knappen im 16. Jahrhundert, der Fähnrich war in weißen Doppeltaffet gekleidet, Schiestl a. unter Nr. 6 a. O. 68] auf dem Haupt. Der zwölfte Tänzer ist reicher als die andern elf mit Glöckchen behangen [im Nürnberger Spiel ist nicht einer, sondern sind mehrere der Tänzer unter den übrigen

[1] Die Pritschenmeister bei dem großen Schießen zu Koburg im Jahre 1614 hatten „um das Knie ein Band mit mächtigen Schellen“, Freytag, Bilder a. d. d. Vergangenh., Werke XIX, 326 f.

[2] Dazu noch bei Voss [siehe oben Nr. 32]: blaue Strümpfe, weiße Schuhe.

durch ihre Tracht ausgezeichnet, s. oben; ähnlich scheiden sich in Ditmarschen der Vortänzer und „der in der Mitten“ — hier sind zwei Leiter des Tanzes, wie im Ulmer Spiel nach Fischer — dadurch in ihrer Kleidung von den andern, dass nur sie einen Hut tragen, vgl. Fg. 131 f.; und so sind im Harzer nur der Diener Hans und der Kassierer Schnortison in weißem Kittel, als Bauern, wie die acht im Ulmer Spiel, s. oben S. 230, Anm. 1], der Hanswurst [S. 229 f.] hat die gewöhnliche buntscheckige Harlekinskleidung und die Pritsche. — In Ueberlingen hatten die Tänzer lange, blaue Röcke, rote Westen, kurze Leder- oder schwarze Samthosen, lange Strümpfe, Schnallenschuhe und dreieckige schwarze Filzhüte, einen Degen und einen Strauß aus künstlichen Blumen [vgl. unten S. 242]; „Platzmeister“ und „Fähndrich“ trugen Schärpen [alle Tänzer mit Schärpen in Hessen nach Winkelm.]; der Hänsele hatte das „Kostüm eines gewöhnlichen Ueberlinger Fastnachtshänsele“. Der Berichterstatter meint, diese Schwerttänzertracht sei nur das Festgewand der reichsten „Rebbürger“ gewesen. Zum Beweise zieht er eine Notiz von 1821 über den Empfang des Großherzogs Ludwig durch die Rebleute in Ueberlingen an; aber da heißt es eben nur, dass sie sich „im alten Schwertletanz-Anzug“ vorstellten. Und wenn auch der Degen allgemein zünftig gewesen sein soll, so hat er doch eine besondere Bedeutung im Schwerttanz. — In Aussee [Nr. 10] finden wir grüne Hüte, reich mit „Buschen“ und Bändern [vgl. S. 242] geziert, grünen Rock, rotes Leibchen, schwarze Hosen, rote Strümpfe und Bundschuhe; über der rechten Schulter eines jeden befindet sich ein weißes Tuch, welches unter dem linken Arme in eine Schleife gebunden wird. Ueber dieses Tuch wird um die Mitte des Leibes ein Schellenkranz [s. oben] gelegt, um, meint Schlossar, den Takt beim Tanze zu markiren [??]. Jeder hat in der rechten Hand einen Säbel. — Die Halleiner Knappen haben jetzt die „Berg-

uniform" [„Uniform" nennt auch Siegmeth die Kleidung der Tänzer in M. s. S. 1], nämlich: schwarze Bergmütze, weißen Bergkittel und weiße Hose, rote Feldbinde [s. oben], Arschleder und Schwert. Der Sergeant trägt eine breitere rote, weiß eingefaßte Feldbinde und großen rot und weißen Federbusch [Unterschiede in der Kleidung zwischen den Tänzern, s. S. 241], Schiestl 69. — In Nürnberg wird die Kleidung der Messerer beim Tanze vom 8. Juni 1570 so geschildert: weiße Röcke, mit braun, goldfarb und blau verbrämt, schwarze Barette mit rot und weißen Federn [Soden, Kaiser Max II. in Nürnberg, 1866, 45. Die Aufführung wurde wiederholt am 12. Juni, ebda. 81; vgl. Allg. Z. a. a. O.].

M 14. *Spielleith*, Musik [und Gesang]. Ein Pfeifer und ein Trommler in Nürnberg 1570 und 1600. — *Drommel und Pfeifen*, Breslau. — Zwei Feldpfeifen und eine Trommel, Aussee. — In Hallein bestand die Musik früher aus zwei „Schwöglern" und einem Trommler; jetzt spielt die ganze Berg-Bande, Schiestl 69. — „Spielleute" [zwei Trommler und zwei Pfeifer] auch in Ueberlingen. — Ein oder zwei Pfeifer, ein Tambour in Salzburg [Nr. 5]. — Sub cantu ... tibiis vel cantilenis, aut utrisque simul, die „Gothi et Sueci" [C.]. — [Tibiis aut tympanis, Münchener Schäfflertanz]. — Singen und Trommelschlagen, Hessen nach Winkelm. — Trommel [zu Beginn des Tanzes], Ditmarschen. — Shetländisch: bagpipe . . . the music playing. — *Music*, Northumberland. — Fiddler,.... singing, Yorkshire. — „Fiedler... Prologgesang", aus den englischen Bergwerksdistrikten. — Bei den Sachsen in Siebenbürgen war die Musik bei den meisten der altertümlichen Festtänze im $^2/_4$ Takte, marschartig, Archiv IX, 403. 420. —

M 15. Die Tänzer sind „das junge Landvolk" in Hessen [Nr. 21, s. unten S. 240], „junge Leute" in Büsum, Fg. 130, so auch in M [s. oben S. 1, hier aber wol nicht „Bauern", s. M 105. 109]. — Schmiede- und Schuhknechte in Braunschweig [Nr. 26]. Schmiede in Hildesheim [Nr. 25] und in

Köln 1590 [Nr. 27]. Schuhknechte in Frankfurt [Nr. 20]. Schuster in Leipzig [Nr. 23a]. — Messerer in Nürnberg 1350. 1351 und sonst. Messerschmiede [und Schuster] in (Braunau-) München [Nr. 12]. Ein Tanz der Schmiede und Schwertfeger in Nürnberg wird erwähnt in der Alem. a. a. O. ohne nähere Angabe der Quelle. Ebda. die Gestattung eines öffentlichen Umzuges an die Tuchmacherzunft von 1527. Vielleicht gehört beides hierher. — 1579 bitten in Nördlingen [Nr. 14] die Feintuchweber um Gestattung der Aufführung des Schwerttanzes und berufen sich darauf, dass dergleichen in ihrem Handwerk üblich gewesen. — Kürschner in Breslau. In Hermannstadt hatten die Kürschner das Vorrecht, den Tanz aufzuführen.[1] — Die ledigen „Rebleute“ in Ueberlingen, „welche eine Gesellschaft mit einem Vorstand von vier Platzmeistern, einem Fähndrich und einem Säckelmeister bildeten“. — Für Ulm erfahren wir aus dem gleichzeitigen, in der Alem. a. a. O. mitgeteilten Bericht des Seb. Fischer: dem Nadlergesell, der den Tanz führte, dem „Mayster des Schwerts“ [vgl. „zwei Meister des langen Schwertes“, Fg. 120 aus Schmid, Schwäb. Wb., vom Ulmer Tanz; the master St. George, in Shetland] half ein Schreinergesell, „auch ein Fechtmayster“ [so nennt den ersten auch Müllenhoffs Quelle in den Fg. a. a. O.], der Nestler voran, der Schreiner zuletzt, es tanzten sonst Gesellen von verschiedenem Handwerk. — Im Salzburgischen [Nr. 6] führten den Tanz die Bergknappen 1586 vor dem Erzbischof Georg v. Kuenburg auf; 1587 beim Einritt des Erzbischofs Dietrich in Hallein [Schiestl 68]; 1631 vor Herzog Albrecht in Hofgastein, als er nach dem Wildbad reiste; 1647 wurde er wieder eingeübt, nachdem er dreißig Jahre nicht aufgeführt worden; 1688 wurden den Bergknappen für den bei Hof in der Fastnacht abgehaltenen Tanz zwölf Gulden ausgezahlt [Schiestl 68, Anm.]; heute führen ihn 17

[1] Wie sie es erlangt, erzählt Nr. 338 in Müllers Siebenbürgischen Sagen, Kronstadt 1857.

[s. unten] Knappen [„sechzehn Knappen mit einem Vortänzer und dem Sergeanten,“[1] sagt Schiestl 69] auf, die ihn von der Landbevölkerung, aus der sie hervorgingen, übernommen haben [Schiestl a. a. O.]. — Salzschiffleute in Lambach [Nr. 3] und in Laufen [Nr. 8]. — In Schmalkalden [Nr. 22] hatte jede Innung ihren eigenen Tanz.

Anzahl der Tänzer: In M treten, den Fasching[2] abgerechnet, neun Personen auf, soviel auch, wenn man Spielleute und Narren nicht mitzählt, in Salzburg [Nr. 5]; in S zwölf: ebenso viel im Hermannstädter Tanz, dazu kommt hier der Hanswurst, der nicht mittanzt [s. unten Anm. 2], sondern die Zuschauer durch parodierende Nachahmung der eigentlichen Tänze belustigt; zwölf auch in Aussee, außerdem wieder ein „Faschingsnarr“; „etwa zwölf“ in Ried. Sonst sechs: die „Gothi et Sueci“; in Yorkshire [dazu die Bessy]. Sieben: in Nürnberg [Fg. 120]; Shetland; im Harz, den Diener Hans und den Kassirer Schnortison eingerechnet. Fünfzehn [insgesamt]: in den englischen Bergwerken. Sechszehn bis zwanzig: in Hessen nach Winkelm. Zwanzig: in früherer Zeit zu Ried. Vierundzwanzig: in Ulm [Fg. a. a. O.]; in Spanien [Don Quixote]. Zweiunddreißig: in Ueberlingen, in die wenigstens das „Hänsele“ nicht eingerechnet ist. Sechsunddreißig: in Breslau.

S 166. Die Figuren des Tanzes kehren zum größeren Teile in den Beschreibungen wieder. Wie zu Tacitus Zeit der Tanz ausgeführt wurde, ist aus der als Zeugnis so wertvollen kurzen Erwähnung in der Germ. Cap. 24 nicht näher ersichtlich. Es wird zwischen „Schwertern

---

[1] S. oben über den Ulmer Tanz S. 237; vgl. aber auch S. 250, Anm. 1.

[2] Dieser tanzt, wie gewöhnlich der „Narr“, wol nicht mit. Dies gilt auch in Northumberland für die komische Person, obwol diese hier Führer der Tänzer ist, s. oben S. 230, Anm. 1; vgl. unten über den Hermst. Tanz. Siegmeths Angabe [oben S. 204] wird ungenau sein.

und Speeren" getanzt, wobei nur die Hinzufügung der Speere, frameae, von dem sonstigen Brauch abweicht[1] [vgl. übrigens zur taciteischen Stelle unten S. 243, Fig. 3. 245, Fig. 18 u. Fg. 111 f.]. — Für Nürnberg [Fg.] stellt ein Bild, jedenfalls aufeinander folgende Figuren bezeichnend, [1] zwei Doppelringe dar von Tänzern, die auf ihren vorgestreckten Schwertern zwei farbig gekleidete Fechter emporhalten und außerdem [2] noch eine Gruppe von sieben Tänzern, davon einer durch rote Kleidung ausgezeichnet [s. oben S. 237], die hintereinander tanzen und mit den Händen abwechselnd ihr eigenes Schwert am Griffe, das des Vordermannes an der Klinge halten. — Das zweite findet sich auch in Schweden und in Shetland, das erste in Ulm und in Ditmarschen. In Schweden kommt noch dazu ein *triplex gyrus,* eine *rosa* und dann eine *quadrata rosa super unius cuiusque caput,* aus den Schwertern gebildet. Die beiden Rosen auch in Ditmarschen [vgl. *a hexagon,* Yorkshire]. Hier und auf Shetland Springen über die Schwerter.[2]

[1] Nur der Vollständigkeit halber führe ich an, dass es in Siebenbürgen einen „Spießtanz" gibt, Archiv IX, 234. 275 f., der bei Hochzeiten zwischen zwei in Kreuzform auf den Fußboden gelegten Spießen getanzt wird.

[2] Voss überliefert a. o. a. O. 153 f. folgende Schilderung des Zuges der Kürschner aus ihrer Herberge zum Tanz. Dem Anführer folgten drei Knaben, jeder mit einem Scepter in der rechten Hand, hierauf drei Knappen, der eine das Paradeschwert, der andre zwei Fechterschwerter und der dritte ein Paar Tussaken („Dusas, ein hölzernes Schwert der schwäbischen Bauern") tragend. Die Kleidung der Knaben [vgl. oben S. 236 ff.] ist: weiße Kittel, Feldbinden [s. S. 237] mit blau und weißen „heidnischen Schürzen, schachtweise mit roten Streifen besetzt"; sie tragen grüne Kränze [s. unten S. 242, Fig. 1]. Die Meister und Gesellen gingen paarweise, hinter jedem Paar zwei Knaben in der angegebenen Kleidung, einen Reif mit blau und weiß bemalten Streifen [hier ist wol an die nach der oben S. 234 gemachten Bemerkung mitunter vorkommende Verbindung des Schwert- und Reiftanzes zu erinnern] und einer holzgeschnitzten Rose [s. oben] darauf tragend. Auf beiden Seiten des Zuges schreiten vier Trabanten mit Partisanen. Nun zuerst die Beschreibung des Tanzes, wie bei

Bei den Siebenbürger Sachsen soll der Tanz, der mit scharfen Schwertern ausgeführt wird [Archiv IX, 487], nach der Aussage alter Leute früher künstlicher gewesen sein [ebda 403]; indess waren nach der Beschreibung, die Bell von zwei widerholt beim Tanze beteiligt gewesenen Hermannstädter Kürschnern erhalten hat [danach im Archiv IX, 487 ff.], die Figuren noch künstlich genug. Ich teile die Beschreibung, die a. a. O. wenig zugänglich ist, hier mit. Es ist eine der ausführlichsten, die wir besitzen; dazu zeigt sie das Wesentliche der Tanzfiguren verhältnismäßig rein bewahrt. Der Bericht ist in dieser Hinsicht eigentlich nur mit dem aus Shetland zu vergleichen, aber im ganzen nicht so unklar wie dieser [s. Fg. 135].

„1. Alle Tänzer schreiten reihenweise nach dem Takt der Musik einmal in der Runde herum, jeder auf der Spitze des Schwertes ein Kränzchen von lebenden Blumen tragend [„Kürschnermeister . . . mit aufgesetzten Lorbeerkränzen“, Breslau; — „die Köpfe beschoren und bekränzt“ in Ulm, und zwar sind nach Seb. Fischer alle Auftretenden beschoren und bekränzt, nach Schmid bei Müllenhoff, wie mir richtiger scheint, s. oben S. 230 Anm. 1, nur jene acht „Bauern“], stellen sich sodann in einer Linie auf und neigen ihre Schwerter.

2. Das ‚Kappelmachen‘. Die Tänzer folgen einander

Müllenh. in den Fg., dann noch folgende bemerkenswerte Züge: „Ein alter Fechter schlug im Paradeschlagen dreien Knaben, welche niedergekniet waren, einem jeden derselben einen Dreier vom Kopfe [die Tötung des Narren, oben S. 229 f?]. Ein anderer schlug das Parat [= die Parade?] auf einer gemachten Rose von Schwertern [der Führer auf den Schwertern, s. S. 230 f.]; wieder andere fochten auf kleinen gemachten Rosen aus dem [die Hervorhebung ist von Voss] Tussaken [?]. Des Abends zwischen 7 und 8 Uhr hielten sie einen Laternentanz [s. den Fackeltanz unten S. 248]. Jeder trug eine Laterne mit brennendem Lichte auf dem Kopfe [vgl. die transparenten Mützen in Ebensee, S. 248]. In dieser Ausschmückung wurde noch in zwei Wehren gefochten [?]“.

reihweis tanzend [wie in Nürnberg (Fg. a. a. O.), Schweden, Shetland; nur ist von dem „abwechselnden Halten der Schwerter“ an unserer Stelle noch nicht die Rede, — vgl. dagegen unter Fig. 5]. Plötzlich fallen die drei ersten ab, tanzen in einem kleinen Kreise herum, während die andern an ihnen vorüber tanzen; dann bilden die drei nächstfolgenden einen gleichen Kreis, und das setzt sich so fort, bis vier kleine Kreise zu je drei Tänzern gebildet sind; den Anschein der Kreisform bringt dabei vorzüglich die schnelle Bewegung der Tänzer hervor. Die vier Kreise gruppiren sich um den in der Mitte stehenden Harlekin so:

○ ○
H.
○ ○

[Vgl. das Ulmer Spiel (Fg. a. a. O.): „Das Ziel des Tanzes war, dass sie alle um einen Narren tanzten“ u. s. w.; in der Mitte der Tänzer ein Narr auch nach Seb. Fischer.]

3. Der ‚Natterngang‘, bestehend in schlangenförmigen Windungen [man denkt an das Durchgehen unter den Schwertern in Shetland; con tantas vueltas, spanisch, Fg. a. a. O.], wonach die Tänzer an die betreffende Person, der zu Ehren der Tanz aufgeführt wird, die Kränze abzugeben pflegen.

4. Das Stadtwappen (von Hermannstadt). Je zwei Tänzer bilden durch Uebereinanderlegen der Schwerter etwa in der Höhe des Knies das Hermannstädter Stadtwappen, tanzen, die Schwerter in dieser Lage haltend, fort und erheben dann plötzlich alle das Wappen über ihre Köpfe. [Hier sind im Texte zwei gekreuzte Schwerter abgebildet.]

5. Einer des andern Schwert an der Spitze fassend, tanzen die Tänzer in sechs Paaren hintereinander her [wie in Nürnberg, Schweden und Shetland, s. oben S. 241].

6. Das doppelte Stadtwappen, tanzend gebildet durch Kreuzung von je vier Schwertern.

7. Das Fußabschneiden und Aufschlagen. Während des Tanzes wendet der erste Tänzer sich plötzlich um und tanzt den übrigen mit gegen den Fußboden gehal-

tenem Schwert entgegen. Vor jedem Tänzer schlägt er mit dem Schwert auf dem Fußboden auf, während dieser darüber springen und sich sodann sogleich umwenden und dem Vortänzer folgen muss, so dass der letzte Tänzer über alle elf Schwerter nacheinander zu springen hat (diese schöne Figur wird oft widerholt). [Springen über die Schwerter s. oben S. 241, in Shetland, wie auch andere Figuren, öfters widerholt.]

8. Die doppelte Brücke, gebildet durch Kreuzung aller Schwerter. [Kreuzung der Schwerter auch im Harzer Spiel.]

9. Widerholung der siebenten Figur.

10. Das Radschlagen, gebildet durch eine schnelle, kreisförmige Bewegung, zu gleicher Zeit von allen Tänzern ausgeführt.

11. Widerholung der siebenten Figur [die schon durch die öftere Widerholung als althergebracht und wichtig bezeichnet scheint].

12. Der letzte Tänzer gibt sein Schwert während eines Rundtanzes ab [wol eine symbolische Andeutung dafür, dass er in der folgenden Figur für den „Hanswurst“ eintritt, womit er, eigentlicher mitwirkender Tänzer zu sein, einstweilen aufhört, vgl. S. 240, Anm. 2].

13. Dem letzten Tänzer werden die Schwerter rings um den Hals gelegt [erinnert an die Tötung des Narren, s. S. 229 f.; besonders die degollada, S. 230, Anm. 2].

14. Widerholung der siebenten Figur.

15. Der Stern. Die Schwerter werden in Form eines Sternes gekreuzt [die rosa, oben S. 241]; der Hanswurst kriecht unter den Stern und verleiht ihm durch seinen Rücken eine Stütze; der zwölfte Tänzer springt auf den Stern und hält eine Rede [vgl. S. 230 f. 233, Anm. 2, besonders ähnlich ist es in Ulm, s. S. 230, Anm. 2; speciell für die Rede sind die Berichte aus Hessen bei Winkelm., Ditmarschen, Shetland und der Text M einzusehen]. Nach gehaltener Rede wird der Stern aufgelöst und in der Runde umher getanzt. [„Wenn sie nun ihren

König wieder herunter auf den Erdboden gesetzet, so wird dieses Schauspiel durch ein abermaliges Tanzen . . geendiget . . .“, Viethen in den Fg. — „Alle fassen einander an und tanzen zum Schlusse den Rundtanz“, nachdem Schnortison, von den gekreuzten Schwertern für tot herunter gefallen, wieder auflebt, Harz].

16. Das doppelte Radschlagen, je zwei nebeneinander hinschwebende Tänzer machen mit dem Schwerte eine Radbewegung, so dass es für den Zuschauer den Eindruck macht, als befänden sich zwei Räder an einer Achse in Bewegung [vgl. Fig. 10].

17. Fuß- und Kopfabschneiden. Die beiden vorderen Tänzer [auch sonst sind zwei Tänzer ausgezeichnet, so in Nürnberg, s. S. 237] fassen gegenseitig ihre Schwerter bei der Spitze [s. Fig. 5], halten eines nach unten in der Nähe der Füße [s. Fig. 7], das andere nach oben in der Nähe des Halses, wenden sich nun um und tanzen gegen die andern, die alle zwischen den beiden Schwertern hindurchspringen müssen [s. Fig. 7. — Die ganze Figur 17 ist jedoch nicht klar.].

18. Durch die Mitte gehen. Die Tänzer stellen sich zu je sechs gegenüber auf und tanzen nach der entgegengesetzten Seite (mit vorgehaltenen Schwertern?) zwischen einander durch.

19. Widerholung der siebenten Figur.

20. Die Tänzer stellen sich paarweise gegenüber und wetzen ihre Schwerter [s. Fig. 18].

21. Zum Schluss tanzen alle noch einmal in der Runde herum [Parallelen s. zu Fig. 15] und neigen beim Abgehen ihre Schwerter [s. Fig. 1].“ —

Man sieht, die Figuren sind zum Teil altfeststehende, und eine größere Ausdehnung des Ganzen entsteht wesentlich nur durch Widerholung oder Verbindung dieser einzelnen Züge. Auch die Kleidung der Tänzer zeigt [s. S. 236 f.] nicht mehr die alte Einfachheit.

Einen näheren Bericht über die Art des Tanzens

haben wir auch von Ueberlingen. In der Alem., a. unter Nr. 18 oben a. O. steht in einem aus dem Seeboten Nr. 27 vom 3. März und Nr. 34 vom 19. März 1886 abgedruckten Aufsatze eine Erörterung über die ursprüngliche Weise der Ausführung des Schwerttanzes in Ueberlingen, gelegentlich einer „am nächsten Donnerstag" bevorstehenden neuerlichen Aufführung.[1] Zuerst pflegte vor der Fastnacht die Einholung der Bewilligung zu geschehen, die Mitglieder besetzten dann die etwa erledigten Aemter, s. oben S. 239. Am Morgen des für den Tanz bestimmten Tages wurde zuerst eine Messe für die Teilnehmer gehalten, während dessen Hänsele mit Knallen der Peitsche die Straßen durchzog. Dann Umzug durch die Stadt unter Trommeln und Pfeifen. Der erste Tanz geschah vor dem Rathaus, der zweite vor dem Pfarrhaus, die anderen vor den Häusern angesehener Personen [ein derartiges Herumziehen auch in Northumberland, Yorkshire und den Bergwerksdistrikten]. Vor jedem Hause, vor dem getanzt wurde, schwenkte der Fähndrich die Fahne; zwei Platzmeister gingen in das Haus, das „Kompliment abzulegen und sich zu rekommandiren", wie es im Spruch heißt [ähnliches in Hessen, nach Winkelm., und Shetland; vgl. auch oben S. 244 unter 15]. Hänsele, der kein Wort sprechen durfte [wie S. 240, Anm. 1 bemerkt, steht er in den Spielen außerhalb der Reihe der übrigen Teilnehmer, der Tänzer], sammelte unterdessen die Gaben [Nordengland[2] und Bergwerksdistrikte, Harz;

---

[1] Also das wäre eine Aufführung noch in allerjüngster Zeit. Die letzte Quelle, die Müllenhoff noch Zs. XX, 17 benützte, der Rieder Schwerttanz, stammt aus den sechziger Jahren. Vgl. übrigens auch Siegmeth oben S. 1; nach ihm scheint in Deutsch-Mokra der Tanz ebenfalls noch heute aufgeführt. Dort, dann auch in Steiermark [S] und in Salzburg [s. oben Nr. 10 u. Nr. 6, vgl. auch Nr. 3 und Nr. 19] haben sich also die Tänze länger und zum Teil wol auch besser [gegen Müllenhoffs Meinung in der Zs. a. a. O.] als sogar im Innviertel [Ried] erhalten.

[2] Ueber die eigentümliche Verbindung der Sitte des „Pflug-

vgl. dagegen Germ. cap. 24: Non in quaestum]. Der zweite Platzmeister arrangirt mittlerweile den Tanz, nach militärischem Kommando tritt die Mannschaft in eine Reihe [the six stand in rank, Shetland] und salutirt; „alsdann stellten sie sich hintereinander auf, in der rechten Hand den Degen, während die linke die Degenspitze des Hinter[?]-manns faßt, so dass alle gewissermaßen eine Kette bildeten [s. S. 243, Fig. 5]; mit hüpfenden Schritten im Sechsachteltakt [s. dagegen S. 238] wurden nun die verschiedensten Linien beschrieben, Kreis- und Schlangenlinien [s. S. 243, Fig. 3], dann eine Gruppe mit gekreuzten Degen dargestellt, indem einer nach dem andern unter zwei emporgehaltenen Degen hindurchgegangen [so!] und die zwei letzten sich immer wider der Gruppe anschlossen, bis diese sämtliche Teilnehmer aufgenommen [s. S. 243 f., Fig. 7, verglichen mit Fig. 17, besonders aber das widerholte „Durchgehen unter den Schwertern“ auf Shetland], worauf sie wider in gleicher Weise aufgelöst wurde. Endlich sprang ein jeder der Reihe nach über einen in Kniehöhe gehaltenen Degen [s. oben Fig. 7]. Hierzu ward von den Spielleuten Musik gemacht [vgl. S. 238] und von den umstehenden Kindern gesungen:

> Hatlaha, hatlaha, habermus gnug,
> gnädige frau, gnädige frau, gen mer au geld!

Dann folgt ein munteres Tanzvergnügen, und hierauf ziehen sie ab, wie sie gekommen.“ — Bei Lindemayr [oben Nr. 3] schildert ein Gedicht die „Gedanken eines Lambacherischen Pfarrbauers, als er die durchlauchtigste Dauphine, Erzherzogin von Oesterreich, den 23. April 1770 zum Lambach ankommen sah“, und hier heißt es [S. 334 der Ausgabe]:

> Abá no künstliga, runder und theurá
> richten si d'schöfleut und d'schwert-tanzerá.

---

ziehens“ mit dem Schwerttanze, die sich hier findet, vgl. Mannhardt, a. oben S. 231, Anm. a. O. 558, wonach das jüngeren Ursprungs ist.

Ebda. 339 ff. steht dann ein Bericht der Linzerischen Freytags-Ordinari-Zeitung Nr. 337 vom 27. April 1770 über die Empfangsfeierlichkeiten, und hier [darnach auch bei Hartmann a. o. a. O.] wird der Tanz so geschildert: Aufgeführt wurde er vor der Erzherzogin Antoinette, die dem Dauphin entgegenreiste, auf der Traun bei Lambach von den Salzschiffleuten auf einem mit einer türkischen Musik besetzten und von zwölf illuminirten Zillen umgebenen Schiffe als der „sogenannte Schwert- oder Fackeltanz“ [auch der Tanz der Halleiner Knappen geschieht in der Dunkelheit und bei Fackelbeleuchtung, Schiestl 69], verbunden mit einem Feuerwerk [s. unten S. 254], wobei zuletzt ein „Vivat [s. S. 249] Antonia“ auf den zwölf nebeneinander gestellten beleuchteten Zillen gebildet wurde.

In Ebensee [Nr. 7] ist der Schwerttanz bisweilen mit „dem wilden Mummenschanz der ‚Glöckler‘ verbunden, die am heiligen Dreikönigsabend [s. S. 259 ff.] mit transparenten, von innen erleuchteten [s. oben die Fackeln] hohen Mützen [s. S. 237, Ditmarschen], weißen Hemden und Hosen [s. S. 238, Hallein], über den Kleidern mit Glocken behangen [s. S. 235 f.] und mit langen Stäben in gewaltigen Sätzen springend und jauchzend von Ort zu Ort ziehen [s. S. 246].“ Ebensee habe eine Saline, fügt Hartmann hinzu; also sind auch wol Salzschiffleute die Tänzer, wie in Laufen und Lambach [s. S. 240].

Nach Gebhard, a. oben unter Nr. 5 a. O. wurde ehedem im Salzkammergut der Schwerttanz folgendermaßen dargestellt: Nach dem Spruch beim Eintritt [s. oben zu M 1, S 1] wird ein Rondo getanzt [s. S. 242, Fig. 1; „in der Runde“, Ditmarschen; Circle is danced round twice, Shetland; They dance round ... they form into a circle ... they dance round, ebda.; „erst bewahren sie den Kreis und marschiren eine Zeit lang in der Runde“, aus den Bergwerksdistrikten; vgl. auch S. 245, Fig. 21]. Jeder hält die Spitze des Säbels seines Nebenmannes [s. S. 247]. Ueber die Säbel wird dann gesprungen [s. ebda. und S. 244, Fig. 7].

Dieselben werden niedergelegt [so wird auf Shetland aus den Schwertern ein Schild gebildet und auf den Boden gelegt; dasselbe geschieht und dazu wird noch, wie im Salzkammerg., herumgetanzt in Northumberland; auch in Ditmarschen wurden die Schwerter auf den Boden gelegt, dann wurde der Vortänzer auf ihnen emporgehoben; in den englischen Bergwerksdistrikten werden die Schwerter in einem Geflecht zusammengefügt, und einer trägt sie in die Mitte des Kreises, die anderen hüpfen und springen eine Weile unbewaffnet herum, bis jeder sein Schwert aus dem Bündel zieht — vgl. hierzu M 186], und es wird herumgetanzt. Darauf werden sie wieder aufgehoben, und der sogenannte Schnecken wird gebildet, aus welchem der Vortänzer und die Nachfolgenden sich wieder herauswinden müssen, ohne die Säbelspitze loszulassen [es ist jedoch nicht ganz klar, wie das vor sich ging; die Auflösung des Bündels in einer gewissen festbestimmten Ordnung auch in Shetland]. Dann tritt ein „Faschingsnarr“ in die Mitte und kniet nieder, alle Tänzer legen die Säbel auf ihn, der Vortänzer springt auf die Säbel, auf den Rücken des Narren [vgl. S. 242 f., Fig. 2. 230 f. 233]. Dann findet wieder, aber schneller, ein Rundtanz [vgl. S. 248] statt, wobei unvermerkt die Tänzer immer um einen weniger werden, bis auf den Vortänzer und Nachtänzer [Vor- und Nachtänzer auch in Ulm nach Fischer], die sich ein paar Mal mit ihren Säbeln herumdrehen. Sie schlagen dann mit denselben zusammen [so auch die Gothi et Sueci oben unter C.; vgl. dazu Germ. Cap. 11: Sin placuit, frameas concutiunt] und schreien ein freudiges Vivat!

Der Halleiner Tanz hatte im Jahre 1647 [Schiestl 68; s. oben S. 239] 16 „Proben“ [Figuren], aus denen ich folgende hervorhebe [Schiestl ebda.]:

„1. Eintanzen.“ [Vielleicht ein Aufziehen in einer Kette oder paarweise, wie jetzt beim Tanz, s. oben S. 247 und 250.] „4. Die Brücke.“ „9. Der Kasten.“ „11. Der Stern. Im auf und ab.“ „13. Die Roste, darauf der Fähnrich steht.“ „14. Ihrer Sechs, das Nebenrädel.“ [Jedes-

falls scheinen hier sechs Tänzer eine besondere Figur zu bilden, vgl. S. 241; mit dem „Radschlagen“ S. 244 hat das aber wol nichts zu tun]. „16. Das Wetzen.“ [Vgl. S. 245, Fig. 20.] Jetzt wird der Tanz aufgeführt von 16 [s. oben S. 240] Knappen [unter ihnen ein Vortänzer] und dem „Sergeanten“ auf einem im Freien errichteten Podium, Schiestl 69. Hr. Schiestl findet in dem Tanz nur „Hauptmomente aus dem Knappenleben in der Grube und über Tags“, ursprünglich mit „Arbeitszeugen, den sogenannten Häuereisen“, aufgeführt. Hiervon wird das Gegenteil richtig sein; ursprünglich waren gewiss die Schwerter, s. auch Hartmann a. o. a. O. 130: Die Meinung hat sich unter den Bergleuten vielleicht nach der Abbildung auf der Fahne [s. unten S. 254], auf der die Hälfte der Tänzer Werkzeuge tragen, festgesetzt; übrigens hieß der Tanz bereits 1586 Schwerttanz [Schiestl 68]. Eine Umdeutung des Tanzes auf das Bergwerkswesen haben freilich die Knappen selbst vorzunehmen versucht, indem einzelne der Sprüche, die der Leiter des Ganzen, hier „Sergeant“ genannt,[1] zu den einzelnen Figuren singt [s. oben S. 238], diesen letzteren eine Beziehung zum Bergwerksleben geben sollen. Aber einige Figuren darunter sind noch die alten, bezeichnenden, die also, wie wir gleich sehen werden, auch noch dieser Tanz aufweist. Die Tänzer rücken zuerst paarweise mit Musik an, bilden eine Front und salutiren mit den Schwertern [ganz so in Ueberlingen, s. S. 247; vgl. auch S. 242, Fig. 1; das wird schon 1647 unter 1 stattgehabt haben]. Nun folgt eine Figur, die allerdings nur „das Aufrufen und Vortreten in der Anstaltsstube, wo jedem vor der Schicht seine Arbeit angewiesen wird“, vorstellen dürfte. Dann wird eine Chaine gebildet, ähnlich wie im Cotillon;

---

[1] Er wird von dem Vortänzer unterschieden, wol so, dass hier der Vortänzer eben nur der erste in der Reihenfolge der Tänzer ist, während der „Sergeant“ der eigentliche Vortänzer, der Leiter, ist [s. übrigens oben S. 239 f.]. Ursprünglich wird die Person bei dem Tanze sicher nicht gewesen sein.

diese geht über in einen Rundtanz [s. S. 244 f., Fig. 15]. Die Verbindung zwischen den Tänzern bilden die Schwerter, indem jeder mit der einen Hand sein Schwert am Griff, mit der anderen die Spitze des Schwertes seines Nebenmannes fasst [s. S. 242 f., Fig. 2 „die Tänzer reihweis tanzend“, und Fig. 5, nur dass dort die Tänzer hintereinander, hier im Kreise stehen]. Hierauf werden aus den gegen den Boden gehaltenen Schwertern die Querhölzer eines Trettenwerkes, „Brücke“ genannt, [es ist also die oben S. 249 erwähnte 4. „Probe“ aus dem Jahre 1647; vgl. auch die „doppelte Brücke“ S. 244, Fig. 8] gebildet, worauf der Sergeant in „Stellung“ [so dass er also wenigstens diese Figur nicht mittanzt] spricht [doch redet Schiestl sonst auch von Gesang, oben S. 250]:

Die brücke ist erbaut,
tanzt kühn auf ihrem rücken,
doch habet acht und schaut,
es darf kein schritt missglücken.

Diese VV. könnten wol alt sein. Es springt dann, von dem hintersten angefangen, jeder über die vor ihm liegenden Schwerter [vgl. S. 244, Fig. 7]. Darauf folgt wieder nur eine Variation der Figur hilt and point [Shetland, Fg. 134, das bekannte abwechselnde Halten der Schwerter an Griff und Spitze]: die Tänzer stehen in zwei Reihen einander gegenüber [die Tänzer einander gegenüber, S. 245, Fig. 18. 20; mit dem Rücken gegen einander, Shetland, Fg. 134], ihre Schultern paarweise mit den Schwertern verbunden. Dann folgt der sogenannte „Hauptstollen“. Zwei Reihen Tänzer stehen einander gegenüber, und auf einer Reihe hält jeder sein Schwert unter einem Winkel von etwa 45° gegen den gegenüberstehenden Tänzer, „so dass ein Stollen im Spitzbogenstil gebildet werde“. Von dem hintersten an fahren nun alle Tänzer durch diesen Stollen hindurch, der „Sergeant“ voraus. [Er beteiligt sich also an dieser Figur. — Durchgehen unter den Schwertern auf Shetland; vgl. auch

S. 243, Fig. 3 u. 245, Fig. 17]. Dann wider eine Runde; hierauf die „Stolle“, der „Sergeant“ rutscht über eine von den Tänzern schräg gehaltene Leiter nach abwärts. Ein Spruch deutet dies auf das Bergwesen aus; der „Sergeant“ spricht ihn bemerkenswerter Weise auf der Leiter aufrechtstehend [s. oben Fig. 15]. Nun wider eine Runde und hierauf der „Steigkasten“, eine Figur, die gewiss mit der 1647 als 9. angeführten, dem „Kasten“, dieselbe ist, so dass schon damals der Tanz einen Bezug auf das Bergwerk hatte. Es ist nur soviel klar, dass mit Hilfe der Schwerter der „Sergeant“ sich über die Tänzer erhebt; im übrigen scheint man bei der Bildung und Auflösung der Figur das Auf- und Abfahren in der Grube nachbilden zu wollen. Das drücken auch ganz deutlich die vier VV. aus, die der „Sergeant“, oben angelangt, spricht und die nichts altertümliches haben [also wesentlich nur eine Variation der früheren Figur]. Jetzt kommt eine Runde und eine weitere Gruppe, „das Gerüst zu einem Haldensturz[1] darstellend. Zwölf Mann bilden die Grundjöcher und auf deren Rücken vier Mann die Pfeiler. Um auf den Rücken der Tänzer zu gelangen, dient ein Mann in Uniform [s. S. 237 f.] ohne Feldbinde [vgl. S. 244, Fig. 12; auch sonst ist gewöhnlich der ‚Narr‘ anders gekleidet, wie sich im Vorhergehenden widerholt ausgewiesen hat], der ‚Stock‘[2] genannt, als Schemel, auf dessen Rücken sich die vier Mann

[1] Haldensturz ist „das Gerüst, auf welchem die Grubenhunde auf die Halden umgestürzt und so entleert werden“ [D. Wb. II, 223 unter dem W.[2]]; Halde ist bei den Bergleuten „ein beim Schacht aufgeschütteter Hügel Erde oder Gesteins“ [ebda. Sp. 221 unter dem W.[3]]; der Grubenhund „ein länglich viereckiger, oben offener, auf vier Rädern ruhender Kasten zur Förderung auf Stollen oder Strecken“ [ebda. IV 2, 1918 unter Hund II, 2a].

[2] Entweder wie in stockdumm zu verstehen oder mit dem dialektischen Stockerl = Schemel zu vergleichen. Mit dem Stock haben wir also hier insgesamt 18 Mitwirkende [s oben S. 250].

oben auf die übrigen Tänzer hinaufschwingen, zu welchem Behufe sich der ‚Stock‘ auf vier verschiedenen Seiten auf den Boden kniet und mit seinem Rücken einen Schemel bildet.“ — Es ist ohne weiteres klar, dass dieser „Stock“ der oft erwähnte „Narr“, der Fasching in M, ist. Folgendes aber ist ein Rest seiner Tötung [s. S. 229], wenn es heißt: „Hat sich der vierte Mann hinaufgeschwungen, so bekömmt der Stock in seiner gebückten Stellung zur Ergötzung des Publikums von dem Sergeanten mit seinem Schwerte einen tüchtigen Klaps auf den Hintern, als Zeichen, dass seine Rolle zu Ende ist . . .“ Der „Sergeant“ steht in der Mitte der Gruppe über den Tänzern [er tut also hier wider mit]; aber was er spricht, ist wider nur die bergmännische Ausdeutung der Figur [der „Haldensturz“]. — Jetzt folgt eine Runde und Bildung des „Bergs“: Der „Sergeant“ vertauscht das Schwert mit der Bergfahne [Fahne und Fähnrich auch in Ueberlingen, s. S. 246] und besteigt mit Hilfe des „Stockes“ die von den andern über ihren Köpfen wagrecht gehaltenen Schwerter [der „Stern“ auch S. 244, Fig. 15, vgl. 1647 Nr. 11(?) und Nr. 13; Hartmann 131 möchte hier roßen = rose lesen für roste]; er schwingt die Fahne und ruft:

Der freude höchster jubel
ertönt auf diesem stand,
glück auf! glück auf! glück auf!
den hohen gönnern mit einand!

[Vgl. den Salzburger Tanz Nr. 5; s. oben S. 249.] Die letzte Zeile wird nach Umständen geändert; z. B. beim Salzburger Künstlerfest lautete sie: Deutschlands Künstlern miteinand! Die Gruppe wird von bengalischem Feuer beleuchtet; und während des Verlöschens desselben hat der „Sergeant“ bereits seinen hohen Standpunkt verlassen. Wieder eine Ronde; daraus bildet sich das „‚Flechten‘ [die dritte Figur 1647; Hartmann dagegen 131 verbindet das mit Probe 13], ein künstliches Verflechten der Schwerter

unter sich, und das sogenannte ‚Ueberspringen', wo jeder Tänzer über sein eigenes Schwert springt, ohne die Verbindung mit den übrigen Tänzern aufzuheben [?]". — Darauf folgt eine Runde und daraus der „Schlangl — (Schlangen-) tanz" [vgl. S. 244, Fig. 8, die „Natterngang" heißt, aber wol ganz anders verläuft], der die Ausfahrt aus dem Berge darstellen soll. — Dann wieder in die Fronte, wie zu Anfang des Tanzes und Abziehen, wobei ein Hanswurst unter der Volksmenge mit einer Handspritze Unfug treibt; andere Spaßvögel werfen Feuerfrösche [ein Feuerwerker beim Tanz in den engl. Bergwerksdistrikten] unter die Mädchen.

Schiestl gibt zur Verdeutlichung der Figuren Abbildungen bei, die immerhin noch manches im Unklaren lassen. Der Tanz ist schon 1750 abgebildet worden auf einer alten Knappenfahne von diesem Jahr [Schiestl 67]. Aus einem von Sch. aufgefundenen, auf den Schwerttanz bezüglichen Gedicht, das im ganzen jung zu sein scheint, teile ich nur mit:

1. Knappen auf im kreise,
schwingt den schwerter-tanz
nach der väter weise
zu des festes glanz!

3. Nackte schwerter klirren
in der tänzer hand,
fröhlich wallt um ihren
leib das festgewand.

6. So beim schwertgeflimmer
kehrt vor unserm blick,
kehrt das vorge immer
neu geformt zurück.

[Die zwei letzten VV. beziehen sich auf die verschiedenen Variationen einer Figur.]

Der Bericht aus Ried: Zuerst stellten sich die Tänzer, zwölf an der Zahl, einander gegenüber [S. 245, Fig. 18

u. bes. Fig. 20, wodurch sich Müllenhoffs Bedenken Zs. XX, 18 erledigt]; der Schwertkönig [so genannt auch in Ditmarschen, Schweden; in dem verwandten Reifentanz und in Yorkshire; vgl. auch das Harzer Spiel; Herr heißt der Vortänzer in M 132] mit einer schiefen Mütze [wie in Ditmarschen nur die beiden Leiter einen Hut tragen] und einer Schärpe [s. S. 237], wand sich zwischen den Männern durch [s. S. 245, Fig. 17] und wurde schließlich von ihnen, indem sie ihre Schwerter um seinen Hals legten [der König vertritt die Stelle des „Narren", vgl. Zs. XX, 18; s. übrigens oben S. 244, Fig. 14 und die Fassung M—S], unter Absingung eines kurzen Spruches emporgehoben [s. S. 230 f.]. — Vor etwa 40—50 Jahren, schreibt der Berichterstatter, soll dieser Schwerttanz viel großartiger betrieben worden sein. Damals zogen die Schwerttänzer von Ort zu Ort, von Hof zu Hof [s. S. 246] und führten, sich in zwei Reihen einander gegenüber aufstellend und die Schwerter kreuzend [s. S. 244, Fig. 8], wobei einige über die Schwerter tanzten und sprangen [s. S. 244, Fig. 7], ihren wilden Reigen aus, und schließlich wurde der „Schwertkönig" in der Weise, wie eben beschrieben, von ihnen emporgehoben. Da wurde nun in dem Hause, in dem die Schwerttänzer einkehrten, gesotten und gebraten, und es gab einen lustigen Abend; gewöhnlich wurde auch getanzt [s. S. 247]. Die Sprüche kann der Gewährsmann nicht mitteilen.

In M endlich müssen wir uns die Schlussfigur wie in Ulm denken, wo die Tänzer ihre Schwerter auf die Achsel des „Narren" legen und dann der Führer hinaufsteigt. Hier steht Fasching als „Narr"; und so kann es auch in der Spielanweisung [M 166] heißen, der Vortänzer steige auf den Fasching, und der erstere dann doch sagen, er stehe auf *diesen schwertern stolz*. [Im übrigen s. S. 252 und vgl. S. 233, Anm. 2.]

IV.

J. Grimm, Mythol. 187 weist den germanischen Schwerttanz dem Zio als vorzüglichem Schwertgotte[1] zu[2]; andere erinnern auch an Wodan[3], zu dessen Ehren in Yorkshire ein Riesentanz aufgeführt wird, der vielleicht ein Schwerttanz noch in der altmythischen Gestalt ist [Fg. 144, Zs. XX, 15]. Auch dem Frô, der gleichfalls ein Schwertgott ist, könnte der Tanz gewidmet gewesen sein. Und so ist es denn überhaupt ganz gut denkbar, dass derselbe Tanz zu Ehren verschiedener Götter aufgeführt wurde.[4] Insbesondere lässt sich zur Erklärung mancher bestimmter Formen des Schwerttanzes wol auch an-

---

[1] Mythol. 184 ff.; er heißt bayerisch auch Eor = Schwert, vgl. ebda. und darauf verweist auch Schuster im Archiv IX, 401.

[2] Vgl. Fg. 115. Müllenhoff vergleicht die Mamertalien, durch die Mars gefeiert wurde.

[3] Vgl. über Wodan als Kriegsgott Mythol. 121 ff.; für den in Rede stehenden Punkt insbesondere auch Simrock in seiner Mythol. [4] 230, der aber S. 275 f. den Tanz genauer doch wider unter Zio abhandelt.

[4] S. dazu auch Schuster im Archiv IX, 234 u. 235 f. Ob es dagegen auf die Spur des Gottes, dem die jedesmalige Aufführung gegolten habe, leiten kann, wenn das eine Mal Schäfer, das andere Kürschner, sonst Messerer oder noch andere [die Schäfer sollen auf Frô, Messerer und Schwertfeger auf den Schwertgott Zio weisen, a. a. O. 489] genannt werden, scheint mir sehr zweifelhaft; ebenso wenig dürfte eine Zwölfzahl der Tänzer [12 Monate?, vgl. übrigens über die Zwölfzahl Mythol. [4] III, p. XII] für den Sonnengott beweisen, da ja die Anzahl der Teilnehmer sehr wechselt [s. oben S. 240]. In jedem Falle war es ursprünglich im Rahmen des Spieles immer der in dem Führer der Tänzer verborgene Gott selbst, der eine feindliche Gewalt tötete [vgl. z. B. den Kaiser Karl im Lübecker Spiel; anders jetzt in M—S].

nehmen, dass sich ein Tanz, etwa zu Ehren des Zio oder eines anderen Gottes, vielleicht eines Frühlingsgottes, der zugleich Schwertgott war[1], verbunden hat mit einem Freudenfeste zur Feier des Frühlingsanfanges,[2] welches letztere charakterisirt wird durch Tötung des Narren[3] und Emporheben des Königs auf den Schwertern. Manchen Fassungen fehlt ja der eigentliche Tanz ganz; dafür haben sie jene beiden Züge oder doch wenigstens einen von diesen.[4] Manches nicht bloß in der Person des Narren, sondern auch in der Vorführung verschiedener Tänzer mit ihren zum Teil spaßhaften Reden, wie in M—S, ist gewiss jung und vielleicht nur neuerem Faschingsscherz angehörig. In M—S, und auch sonst noch, heißt der „Narr" geradezu Fasching; und vom Fasching in M heißt es [s. oben S. 1], er trete „maskirt" auf [vgl. jedoch auch die englischen Tommy und Bessy in Tierfellen, S. 230, Anm. 1]; in Ueberlingen ist sein Kostüm das eines „Fastnachtshänsele" [s. S. 237].

Dagegen möchte ich für eine Gestalt, wie die des Dieners Hans im Harzer Spiel, doch noch an das erinnern,

---

[1] Hiefür böte sich Frô, welcher Schwertgott [Mythol. 194. 196] und zugleich Frühlingsgott [ebda. 194] war.

[2] Wenn der Schwerttanz, den die Schäßburger Bauernjugend unter anderen drei Tage lang gegen Weihnachten aufgeführten Tänzen am letzten Abend, dem bénengôwent, darstellte, einen unzüchtigen Charakter trug, während anderswo an diesem Abend einfach getanzt wird [Archiv IX, 446, X, 143], so wäre das nur für eine Feier des Frühlings, des Erwachens der Natur, bezeichnend und müsste nicht gerade auf Frô „als phallischen Gott der tierischen Zeugung und Fruchtbarkeit" gehen, wie Schuster a. a. O. 446 will. Wodan wäre ja nach Mythol. 141 ff. auch ein Gott der Fruchtbarkeit.

[3] Die Aufführungen, denen diese fehlte, sind vielleicht nur Abkürzungen [Fg. 144, ?; s. übrigens oben S. 229 ff.].

[4] Eine der eben vorgetragenen ähnliche Auffassung auch bei Schuster im Archiv IX, 403 f., wozu nur zu bemerken ist, dass für eine Frühlingsfeier keineswegs die Darstellung zweier kämpfenden Parteien notwendig wäre. Auf eine Frühlingsfeier weist übrigens in M—S wol auch eine Figur wie die des Grünwald.

was Mythol. 482 gesagt ist: „Ich kann mir wol denken, dass schon im Heidentum der Gottheit, deren Erscheinung Glück und Heil verkündigte, ein lustiger Alb oder Zwerg als Diener zur Seite stand und ihre Segnungen dem gemeinen Haufen versinnlichte.“[1] Hans ruft hier die Personen auf, während z. B. in M-S dafür der Fasching eintritt [s. S. 229], der „Narr“, mit dem die Person des Dieners meist zusammengefallen ist. Zu Wilder Waldmann in S vgl. die Waldleute, Mythol. 461 ff.; dazu ist zu nehmen, was die Nachträge ⁴III, 139 ff. an Belegen über „waltman“, „Wilder Mann“ u. s. w. beibringen. Ueber Spiele und Tänze, in denen der Wilde Mann eine Rolle spielt, s. Hartmann 447 ff. bei Gelegenheit seiner Mitteilung eines Wildmännli-Tanzes. Es ist auch eine Frühlingsfeier und so mit dem Schwerttanz zu vergleichen; der wilde Mann ist der im Lenz neu erwachende Vegetationsdämon [s. Mannhardt, a. o. a. O. 333 ff., insbesondere 337; vgl. dazu oben S. 231, Anm. 1].[2] Mythische Bedeutung haben möglicherweise auch die Schellen der Schwerttänzer [oben S. 235 f.]. Nach Mannhardt 546 ff. bezeichnen die Schellen bei den Festumzügen ursprünglich wol eine beabsichtigte Vertreibung der Hexen und Feldgespenster durch den Glockenschall, wobei allerdings noch ein verbreiteter Fastnachtsbrauch unmittelbar einwirken konnte. Hierher kann auch das Springen und Jauchzen beim Schwerttanz in Ebensee gehören: „Das laute, unsinnige Geschrei beim Umlauf durch die Felder dürfte der Weckruf gewesen sein, durch den man vordem die schlafende Vegetation wieder ins

---

[1] Vgl. dazu die im Text zu S 78 angeführten Stellen aus der Mythol. — Andererseits merke ich an: Obermayer zeichnet sich durch eine riesenmäßige Gefräßigkeit [Mythol. 486—489. 495, ⁴III, 150] aus; ebenso ist Klas Rugebart [Lübeck] ein Fresser und Saufbold [ǫlr, d. i. berauscht, betrunken, heißt der Riese Geirrǫðr einmal, s. Mythol. 495].

[2] Vielleicht sind die Blumen beim Schwerttanz [oben S. 242] hierher zu ziehen.

Leben zu bringen, resp. die Geister des Todes und Misswachses zu bannen vermeinte", ebda. 547. Zu gleichem Zwecke Peitschenknall in Ueberlingen [s. oben S. 246]?

Wichtig für die Beurteilung dieser Dinge ist die Zeit der Aufführung. Die Shetländer geschah um Weihnachten, ebenso die Englischen; hier und dort hängt ja der Brauch innig zusammen [s. Fg. 135 f.] Um dieselbe Zeit auch in Schäßburg. In die Weihnachtszeit weisen ferner im Harzer Spiele Berührungen mit einem Weihnachtsspiel, sowie der gefrorene Bart des Hans [Fg. 143, vgl. auch S 39; Bessy und Tommy in den Englischen Fassungen: es sind wie Klas Rugebart in Lübeck (s. S. 229), Figuren des Weihnachtsmummenschanzes (s. Fg. 140 f.)]. — Dagegen zur Fastnacht: 1688 die Halleiner Knappen [s. oben S. 239]; die Aufführungen in Nüruberg; in Hessen nach Winkelm.; bei den Gothi et Sueci. Am „Vasselabende" in Hildesheim; ebenso in Braunschweig; in frühern Zeiten jeden Fastnachtsdonnerstag in Ueberlingen, später nur alle zehn Jahre [Aufführung noch 1886, vorher am 27. Sept. 1875; alle acht Jahre in München durch die Messerer von Braunau] oder bei besonders festlichen Gelegenheiten [s. unten S. 260 f.]. In der Fastnacht die Schuster in Frankfurt auf dem Römer, aber auch hier bei Festen [s. oben S. 225, Nr. 20]. Um Fastnacht und bei Hochzeiten und anderen Festen in Hessen [nach Winkelm.]. Um Fasten[1] wird auch die Ulmer Aufführung gewesen sein, am 29. Hornung 1551 [nach Fischer] von 1—3 nachmittags.[2] — In Schmalkalden [Franken und Hessen] war der Schwerttanz besonders am Maifest üblich.

Die Aufführung geschieht also zur Wintersonnenwende;[3] es kann aber für diese auch die Fastnacht als Frühlingsanfang eintreten [s. Fg. 144]. Dies würde

[1] Zu Mittfasten auch das Todaustreiben [s. S. 231, Anm. 1] nach Mythol. 727.

[2] Um die Vesperzeit auch in Breslau.

[3] Im November [?] in Ried.

entschieden auf eine bestimmte[1] und ausschließlich mythische [doch s. Tacitus, unten S. 262] Bedeutung weisen. Aber der Tanz wurde auch schon ganz früh bei anderen Gelegenheiten, bei Festen, zur Ehrung verschiedener hoher Personen aufgeführt: in Franken und Hessen „an dem Maifest oder bei irgend einer öffentlichen Gelegenheit . . . vorzüglich, wenn Fürsten in einer Stadt vom Rate daselbst bewirtet wurden, wie das zu Ehren des Fürsten Georg Ernst von Henneberg in Schmalkalden 1576 geschah“ [Fg. 121]. In Hessen nach Winkelm. vor Landgraf Ludwig VI. und seiner Gemahlin; nach demselben auch bei Hochzeiten. In Breslau bei der Einsetzung Friedrichs v. d. Pfalz, Königs von Böhmen, als Herzog in Schlesien 1620. Am 8. Juni 1570 in Nürnberg zur Feier der Anwesenheit des Kaisers; ebenso daselbst 1496 vor dem Herzog von Pommern.[2] An Volksfesten in Frankfurt, s. oben unter Nr. 20. Vor den jungen Altenburgischen Herschaften in Leipzig [Nr. 23a] 1613. Bei der Installation des Sachsengrafen in Hermannstadt mußte er jedesmal getanzt werden [Archiv IX, 403] und wurde in Siebenbürgen noch bei anderen festlichen Gelegenheiten und überhaupt öfter aufgeführt; in Kronstadt führten ihn die Kürschner bis zum Jahre 1700 jährlich im Fasching, wahrscheinlich bei den großen Kürschnerbällen, auf [Archiv X, 143]. In ähnlicher Verwendung, wie in Siebenbürgen, erscheint er auch bei den Halleiner Bergknappen [nach Schiestl 66]: „Bei besonderen Festlichkeiten, wie z. B. beim Knappenjahrtage,

[1] Für die Abstammung des Tanzes überhaupt aus heidnischer Zeit spricht ganz im allgemeinen schon die Uebereinstimmung örtlich sehr verschiedener Fassungen [s. Fg. 141].

[2] Müllenhoff in der Zs. a. o. unter Nr. 13 a. O. hat für diese zwei letzten Aufführungen Jablonski „Allg. Lexicon . .“ zur Quelle, vermisst aber bei diesem eine nähere Angabe über den Ursprung der Nachricht. Für 1570 findet man Genaueres bei Soden a. o. S. 238 a. O.; für die Aufführung v. 1496 weiß ich auch nichts weiteres zu nennen.

bei Anwesenheit allerhöchster und höchster Herschaften, bei Volksfesten u. s. w." Nach Schlossar a. a. O. 188 wurde er in Obersteiermark gar nur bei ganz besonderen Festlichkeiten aufgeführt, was aber nicht richtig sein wird; auch hier dürfte, wie überall, einmal eine regelmäßige Aufführung statt gehabt haben. In dem der Ausgabe von Lindemayrs Dichtungen beigefügten Idiotikon heißt es S. 410 unter Schwerttanz, wobei Höfer [Etymol. Wb. Linz 1815] III, 129 citirt wird: „Zuletzt noch von den Schiffleuten am Stadl zu Lambach zur Winterszeit — gegen Entgelt — und zur eigenen Unterhaltung im Fasching aufgeführt", doch auch anlässlich besonderer Festlichkeit, so im Jahre 1770 [s. oben S. 247 f.][1]. — M wurde nach Siegmeth früher bei jeder Festlichkeit aufgeführt [s. oben S. 1].

Darnach meine ich: Der Tanz hat häufig — in seiner mimisch-dramatischen Ausgestaltung [oben S. 232—235] wol immer — mythische Bedeutung, insbesondere, aber nicht ausschließlich, für die Frühlingsfeier; er kann jedoch gleich ursprünglich auch in profanem Gebrauch gewesen sein. Dies geht schon aus den Worten des Tacitus, des ersten Berichterstatters, hervor: Spectaculum unum atque in omni coetu idem.[2] Ich möchte das ganz besonders betonen.[3]

Verfehlt ist der Versuch einer Herleitung des Schwerttanzes aus antiken Ueberlieferungen, so bei einem gelehrten

---

[1] Höfer teilt mit [S. 130], dass der Schwerttanz ehedem auch Mohrentanz hieß. Kamen vielleicht die Tänzer dort mit geschwärzten Gesichtern? Der Tanz gab ja zu mancherlei Mummenschanz Veranlassung. Höfer weiß nur, dass die Salzschiffleute sich „im Winter durch Schwerttanzen, Sternsingen, Winter- und Sommerspielen [s. oben S. 231, Anm. 1]" etwas zu verdienen pflegten.

[2] Vgl. auch den von Müllenhoff Fg. 131 erwähnten Holzschnitt des Teuerdank, auf welchem Kaiser Maximilian auf einem „Geflecht von Schilden" erscheint.

[3] S. übrigens dazu schon Müllenhoff Fg. 115.

Northumbrier, der an das römische armilustrium denkt [Fg. 116. 137]. Ebensowenig ist er den römischen Gladiatorenspielen nachgeahmt [s. Alem. XIV, 250]. Im Volke selbst knüpfte sich die Sagenbildung an den Schwerttanz, namentlich dort, wo gewisse Genossenschaften ihn aufzuführen pflegten und dies erklärt werden sollte. So hatten in Ueberlingen nach einer Sage die Rebleute das Privileg des Schwerttanzes vom Kaiser als Lohn für ihre Tapferkeit erhalten [Alem. a. a. O.; weiteres s. Fg. 147. 119 und oben S. 239].

Unter einigen mit dem Schwerttanz verwandten Tänzen verdient besondere Beachtung [s. darüber unter anderem Zs. XX, 19] der Münchener Schäfflertanz.[1] Hier tritt die „Gretel" auf, eine dem Narren, dem Tommy und der Bessy des Schwerttanzes vergleichbare Gestalt. — Eine gewisse Aehnlichkeit zeigen auch mimisch-dramatische Tänze in Siebenbürgen, wie der Rößchentanz, den nach einem im Sächsischen Hausfreund von 1861 über eine Aufführung bei Schäßburg veröffentlichten Bericht F. W. Schuster im Archiv IX, 412 ff. schildert. Auch hier ist ein Lustigmacher; aber nicht dieser wird in dem Spiele getötet, sondern eine mitgebrachte Ziege. Der Anführer, Oberst genannt, wird darüber zornig [vgl. M 130]; zwei von den Mitspielern, die als Walachen erscheinen, hauchen der Ziege mit ihren Knitteln Leben ein, ganz wie im Harzer Spiel Schnortison am Ende wieder lebendig gemacht wird. Schuster sieht hier wieder einen Thormythus;[2] er

---

[1] Ursprünglich zu Ehren Thors, der, wie die Schäffler, den Hammer führt?

[2] Man erinnert sich dessen, was die Mythol. 165. 169 über Thor sagt. Darnach versteht sich auch das Widerbeleben eines Schafes durch Christus-Thor, bei Haltrich, Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, Berlin 1856 [3. Auflage Wien 1882], Nr. 14; Heilung eines zerstückten Pferdes bei Müller a. o. S. 239 Anm. a. O. 385. Petrus als Heiler verstümmelter Gliedmaßen Archiv IX, 426; vgl. auch die ad. „Segen" und Lauberspräche. Der

vergleicht speciell Thors Fahrt zu Utgardloki;[1] der Knittel sei an die Stelle des Hammers getreten. Zu M 47. 9, S 102 vergleichen sich folgende von Schuster, angeführte VV. aus diesem Spiel:

Ich bin kommen von weitem
durch land und leute u. s. w.

Ueber diese und andere Tänze und Umzüge hoffe ich vielleicht noch einmal näher handeln zu können und damit dem von Müllenhoff am Schlusse seiner Abhandlung, in den Fg. 147 ausgesprochenen Wunsche nachzukommen.

Wien, 14. Dezember 1888.

Zug gehört aber in den größeren Zusammenhang des allgemein idg. Mythus; darüber noch zuletzt Schwartz in dieser Zs. XVIII, 411.

[1] In der jüngeren Edda. Es ist ein Abenteuer Thors, das durch eine Erzählung eingeleitet wird, in der Thor geschlachtete Böcke widerbelebt, Arnamagn. Ausgabe I, 142.

Kalendarium der oberbayerischen Kultzeiten,

dem Jahre 1887 untergelegt, mit besonderer Rücksicht auf oberbayerische Volksmedicin.

Von Dr. med. M. Hoefler.
Toelz (Krankenheil).

Bei jedem Volke gibt es einen eigenen Kanon von Heilmitteln, die sich dem Kalender anschließen, indem sie mit der Jahreszeit oder alten Kulten zusammenhängen. Im nachfolgenden Kalendarium liegen nun die civilisatorischen Entwicklungsgänge des oberbayerischen Volkes, wie Glieder einer langen Kette, aneinander; jedes Glied aber ist selbst wider ein Stein, gebildet aus verschieden alten Schichten, die vom rohesten Anfang bis zu den ethisch höheren Volksideen sich in Sitte und Brauch niedergeschlagen haben.

Eine mit der Natur zusammenhängende Urreligion, germanisches und römisches Heidentum, klösterliches Christentum, der Glaube an den Einfluss der Gestirne auf das Schicksal des Menschen und sein körperliches Gedeihen, alle diese Phasen, welche auf das volkstümliche Denken in medicinischen Dingen etc. einen Einfluss ausübten, alle haben sie ihre Spuren hinterlassen.

Der Urreligion gehört an die Feier und die medicinische Bedeutung, welche den an den Wechsel der Jahreszeiten sich anschließenden, besonders hervorragenden Zeiten: der Sommer- und Winter-Sonnwende und den Quatembern, sowie den durch den Mondwechsel bestimmten Tagen beigemessen wird. — Dass von den Wochentagen besonders der Freitag bevorzugt wird zu Besegnungen des Viehes und der Felder, zu Blutentziehungen u. s. w., scheint deutsch. Unter allen Freitagen am höchsten gestellt ist der Karfreitag, der heilkräftigste Tag für das Gedeihen und Genesen von Mensch und Haustier. Mittwoch und

Samstag sind die häufigsten Badetage; der Sonntag ist fast durchgehends ein Ruhetag.

Deutsch-heidnisch ist ferner, dass die Nachtzeit heiliger gilt als der Tag und von den Nächten wider am heiligsten die Nächte vor den großen Festtagen: Weihnacht (Thomas, Sylvester, Drei Könige), Fastnacht, Ostern, Johannis u. s. w. Germanisch erscheinen aber vor allem: die zwölf Rauchnächte (Wodansnächte) vom 24. Dec.— 6. Jan., die Zeit des Wasserkults (24. Juni—15. August) der sich durch Bäder, Wasserpatrone, Brunnenverehrung, Wetter-Herren und Wetter-Processionen, Wetterkerzen-Weihe, Ulrichs-Segen u. s. w. deutlich genug bemerkbar macht, und der Frauendreißiger (15. Aug. — 13. Sept.) mit seiner Kultdauer von dreißig Tagen. Die alten Wolfsmonate: Oktober, November und December, sind voll von Erinnerungen an Wodan, als dessen Stellvertreter oft St. Michael, St. Leonhard und St. Kolomann erscheinen. Wie weit Bayern aber den Anspruch auf einen eigenen Kriegsgott (Er, Irch-Ziu; Irtag, Erchtag = Dienstag) erheben darf, mögen andere entscheiden.

Römisch-heidnischen Anstrich haben die Feier von St. Sebastian, Lichtmess, Palmsonntag, St. Antonitag, St. Veitstag, Scapulierfest u. s. w. Andere Tage sind nur klösterliche Heiltage wie:. Rochus, Valentin, Blasius, Agathe, Lukas; wieder andere sind von den ärztlichen Kalendermachern zu medicinischen Heiltagen gestempelt worden und haben sich als solche noch bis ins neunzehnte Jahrhundert ihre Existenz bewahrt.

Selbstverständlich können in dem nachfolgenden Kalendarium nur die Schlagwörter für die Volksgebräuche angegeben werden; wer sich für Weiteres interessirt, findet nähere Auskunft in des Verfassers Buch: Volksmedicin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit. München 1888. Ernst Stahl sen. XII, 244 S. und 2 Tafeln in Photographie-Druck.

Januar (Jänner).

1. Neujahr. Neujahr-Ansingen; Neujahr abgewinnen; Alten Weibern morgens zuerst begegnen, hält man für ein Unglück; Hexenfurcht; früher Lebzelten und Käsegeschenke, sowie Stärketrunk (Met) in den Spitälern und Klöstern; „Christkindl mit'm kraußen Haar"; Pantoffelwerfen. *Schwendtag.*[1]

2—4. Schwendtage.

5. „Gebnacht ist unsers Herrn Tischlnacht" (Berchta); Sternansingen; Wasser, in der Nacht vor hlg. 3 Könige geweiht, hält sich das ganze Jahr.

6. Dies epiphaniae. Brechentag, Brechtag, Berchttag; die sogenannten Rauchnächte nehmen ein Ende; *hlg. 3 Königs-Rauch, Salz und Wasser;* C † M † B † werden mit Kreide an Haus- und Stallthüren geschrieben; 3 König-Ansingen; Berchteln; wilde Jagd (Berchta); die Zimmer und Stallungen werden ausgeräuchert; „Oberste Tag" (scil. nach Weihnachten); Groß Neujahr; *Schwendtag.*

7. Valentin. *Die fallenden Leute* (Epileptische) *besuchen die Sankt Valentinskirchen.*

8. *Erhardt-Zelteln für Husten.*

9—14. *Abgäng des Mondes. Nicht Haare schneiden.*

9. Geb-Nächt-Sonntag.

11. *Schwendtag.*

12. Zeichen des Löwen. *Aderlasstag.*

14. *Freitag* im Abgäng des Mondes. *Guter Schröpftag.*

20. Sebastian, der durch Pfeile getötete Patron der Schützen (Pfeil); Sebastians Hirnschale; Minnetrunk aus derselben; *Pestpatron* an Stelle des pfeiltragenden Apollo, *Pestpfeile*; Procession zu *Pestkapellen*; freiwilliger Fasttag, „bis die Sterne eingehen"; „der Saft geht in die Bäume."

21. Meinhard. Der Almerer geht zum letzten Mal um. *Freitag* im Steinbock, guter *Aderlass-* und *Schröpftag.*

22. *Schwendtag.*

26. und 28. Mittwoch und **Freitag** im abnehmenden Mond, gute Aderlasstage.

27. Schäfflertanz alle 7 Jahre (Gretel in der Butten) in der Zeit vor Fastnacht.

Februar (Hornung).

2. Mariae Lichtmess, Mariae Reinigung; Haus - Wachskerzen-Weihe; schwarze Wachskerzen gegen Unwetter; Lichtltag; Annemirl-Tag; Lichtl-Aufstecken auf Holzspäne;

[1] *Schwendtag* = verworfener Tag, an welchem jede Unternehmung fehl schlägt.

Ê-halten-Tag (Schlenkeltag); Zinstag.

3. Blasius. Einblaseln der Halskranken; Schlenkelmittwoch (Landfasching); Blasi-Wasser; Blasi-Licht.

5. Agathe. Hustenzelteln.

6. Sonntag nach Lichtmess. (Früher Kapellen-Umritte).

7. u. 8. Wachsen des Mondes im Löwen. Haarschneidetage.

9. Apollonia mit der Zange, Patronin der Zahnleidenden. Apollonien-Wurz.

11. **Freitag** nach Lichtmess im Abgäng d. Mondes. Guter Aderlasstag für die Schwangeren.

17. Donnerstag nach Sexagesimae. Bauernjahrtag; unsinniger Pfingsttag;[1] *Schwendtag.*

18. Russiger Freitag (Küchen-Ruß).

19. Geschmalzener Samstag. (Schmalz-Nudeln); Fastenbäder; Salz-Kultbrote (Brezen).

Käs-Woche:

20. Fastensonntag, Sonntag Invocavit, „Kässonntag". Fasenacht-Krapfen; Maskerade; Eier in Schmalz; süße Fasenachts-Milch; um 12 Uhr mittags war früher „Landsprache" (Gericht) behufs Vorlesung des Weistums für den Ort.

21. Fasenachts-Montag. Blauer Montag, Unsinniger Montag, Geil-Montag. Beliebter Hochzeitstag.

22. Fase*nacht.* Kuchelball; aller Narren Kirchtag; Fasenacht-Laufen; Jackelschutzen; Fasenachts-Schimmel.

23. Aschermittwoch. Einascheln mit Buchen-„Asche"; Quatember-G'sundbäder u. Aderlasstag.

24. Mattheiss. Loosnacht.

25. Walpurgis-Todestag.

26. Besonders guter Aderlasstag im Zeichen des Steinbocks.

27. Erster Sonntag in der Fasten. Funkensonntag, Hutzelsonntag.

28. Oswald (Wodan), Viehpatron. Oswaldstauden.

März (Mirz).

2. Quatember-G'sundbäder.

3. Märzenbäder, am Abend vor dem ersten **Freitag** im März.

4. Erster **Freitag** im März. Der Lauf eines an diesem Tage geschossenen Hasen ist ein besonders gutes Amulett gegen Lumbago.

6. Haarschneide- u. Aderlasstag.

6—9. Haarschneidetag im Löwen- und Jungfrau-Zeichen.

10. Märzenbäder am Abend

[1] Pfingsttag = fünfter Wochentag.

vor dem zweiten **Freitag** im März.

12. Gregor. Die Gregori (Virgatum, in der Schule Austreiben mit der frischen, grünen Rute; Kinderlust).
14. Schwendtag.
16. Mittfasten. Märzenbäder (schon 930 üblich); Tod-Austreiben; Zinstag.
17. Märzenbäder am Abende vor dem 3. **Freitag** im März. Gertraud, die erste Gärtnerin, die Herbergs-Patronin, bei der die Toten die erste Nacht schlafen, giebt das Zeichen zum Blumeneinsetzen nach der Winternacht; Gertruds-Minne; die besten Eier werden um diese Zeit gelegt. Gertruds-Kapellen in der Nähe der Spitäler vor den Stadt-Thoren.
19. Joseph. Habtag; Märzenschneewasser; Josephi-Lilien-Oel; Josephi-Kraut; Josephi-Staberl.
20. Laetare, Maiensonntag. Tod-Austragen im Umzug; Winter- u. Sommerspiel; Kalbs-Kopf-Essen in Spitälern; Rosensonntag.
21. Benedict. **Frühlings-Nachtgleiche**, in den heidnischen Zeiten durch solenne Umzüge und Opfer gefeiert; Benedictenwurz; Benedictenkraut.

21—24. Aderlasstage.

25. „Mariä-Verkündigung kommen die Schwalben wiederum“; Aderlasstag für die Schwangeren; Zinstag; schwarzer Sonntag (fünfter Fastensonntag).
31. Schmerzhafter **Freitag**.

April (Ábril).

1. Apriltag. Schlechter Tag; kein Aderlasstag; Judas, der Erzschelm, ist an diesem Tage geboren.
3. Palmsonntag. Weihe der Palm-Weiden, des Wachslaubes und des Sefelbaumes; Hexenbesen und Wetterbuschen; die Weiber haben ihren Tag (Palmeselin); Schwendtag; Besuch der Spitäler.

3—6. Haarschneidetag im Zeichen des Löwen u. der Jungfrau.

6—9. Pumpermetten.

7. Gründonnerstag. Antlass[1]-pfinztag, Dies absolutionis; Schwendtag; Pflanzen, in dieser Nacht gepflückt, sind besonders heilsam; in der Nacht vor dem Kar**freitag** werden von schwarzen Hennen die hochgeweihten Antlass-Eier gelegt; Kräutl-Suppe und Nissl-Salat; Besuch der Spitäler.
8. Kar**freitag**, höchster **Freitag**. Getreide-Säetag; ungeschmalzene Wassersuppe; Erbsensuppe; Karfreitag-Häute (Kultbrot); Eierspende der bäuerlichen Messner an die Klöster; Zwingmessen; Nägelschneiden; Chrysam-

[1] Antlass = Sündenerlass.

Wasser-Weihe; brüchige Kinder werden durch Baumlöcher oder Erdlöcher hindurchgeschoben (Widergeburt); die Hexen sind nachts in der Kirche sichtbar.

9. Karsamstag. In der Nacht vor Ostern eingetragene Pflanzen sind besonders heilkräftig; Osterfeuer (hie und da in Trichtergruben); Osterfeuer-Pfeile; Osterkohlen; Holzscheiter- (Feuer-) Weihe; Mannl-Brot; kalter Haus-Herd wird mit Osterkohlen wider angeschürt; Karsamstag-Gras gibt viel und schmalzreiche Milch.

10. Ostertag. Osterhas-Eier; Oster-Wasser; Oster-Veigerl; Osterblümerl; Osterwachs; Oster-Fladen und Osterlamm (Kultbrote); Osterspeisen-Weihe; Oster-Widder; Oster-Krone; Acker-Weihe; Oster-Ritt; Ostern-Anwünschen. Besuch der Spitäler.

11. Ostermontag. Emmaus-(Ebenaus) Gehen.

16. Schwendtag.

17. Schwendtag. Weißer Sonntag, Freudensonntag; Met-Tag; „Schönheits- und Stärke-Trunk“.

23. Samstag vor Georgi. Wasservogel-Umritt.

24. Georg.[1] Die Wiesen dürfen nicht mehr betreten werden; Aufstellen der Ê-Zäune; die Hirten sägen den Kühen die Hornspitzen ab; Georgi-Leib-Brote; Zinstag; der Billmees-Schnitter oder Wegelesschneider reitet um und macht den Bockschnitt; Georgi-Segen f. d. Pferde.

Der zweite Sonntag nach Ostern = Bocksonntag.

30. Katharina. Kathreinblümerl; Kathreinöl; die Nacht vor dem 1. Mai ist die ursprüngliche Walpurgis-Nacht (Truden-Nacht), Hexen-Sabbath; die in dieser Nacht eingetragenen Kräuter sind besonders wirksame Hexenkräuter; der Hexentanzplatz in dieser Nacht ist die Scharnitzer-Klause; Maifestblume; Gürtelkraut; Hexenausblaschen (peitschen).

Mai (Maï).

1. „Der erste Tag Mai“; Maibaum-Schlag oder -Setzen; Mai-Ansingen; Mai-Büschel; Maien-Milch; Maienschmalz; Maienbuchen (Antlassbuchen) werden auf die Felder gesteckt; Maikuren; Mai-Scorpion; Maibäder.

1—3. Mai. Mai-Feiertage. Haarschneiden im Zeichen der Jungfrau.

4. Florian, der Patron für Schmiede und Feuerarbeiter.

6. Erster Freitag im Mai. Aderlasstag.

7—8. Schwendtage.

[1] Viele Berge tragen den Namen Georgsstein.

13. **Freitag** vor Christi Himmelfahrt, Schauer-**Freitag**.

16—18. Bittwoche. Felder-Umgang.

16. Johannes Nepomuk, Patron der Flösser. Im Volksmunde heißt er Hans A . . . ., weil er auf dem A . . . . schwimmt.

19. Christi Himmelfahrt. Himmelauffahrtsblümerl (Wetterschutz); Zinstag; goldene Non- (nona scil. hora) Tag.

20. **Freitag** nach Christi Himmelfahrt, Schauer**freitag**. Kreuz-Ritte.

25. Urban, Patron der Schäffler. Urbans-Plag; Urban-Reiten.

29. Pfingsten. Pfingstrose; Pfingstkränze; Pfingstbraut; Pfingstlümmel (Pfingsthammel); die Männer haben ihren „Tag"; Besuch von Herren-Wörth im Chiemsee; Pfingsttauben-Essen.

30. Pfingstmontag. Eschritte; Pfingstling-Aufzug (Zsammträgl-Aufzug); Hansl u. Gretl.

Juni (Der ander Mai 1477).

1. „Hohe Mittwoch". Quatember-Gsundbäder.

3. **Freitag** vor **Dreifaltig**keit, „laufender **Freitag**" mit Lichter-Opferung.

5. **Dreifalt**igkeits-Sonntag. Dreifaltigkeitsblümerl (Freisenkraut); Maitanz.

6. „Stolze Montag".

8. Erdspiegelmachen.

9. Fronleichnamsfest. Großer Antlass; Antlass-Rosen; Kranzltag; Prangerkränzl; Himmelbrotschutzen.

10. Vieh**freitag**. Viehsegen.

13. Antonius v. Padua („Antoni, Lemoni, Pomeranzen bum bum" etc.), Patron für Liebhaber und Liebhaberinnen, Nothelfer bei Verlusten. Antonifeuer; Antoni-Plag; St. Antonius mit der Sau und mit der Glocke (Sauglockenläuten); Antoni-Schweinerl; Antoni-Glöckerl.

15. St. Vitus, Veit, der große in Oel gemarterte Exorcist. Kröten zu Amuletten sind einzufangen.

16. Kleine Antlass.

17. Schwendtag.

22. Erdspiegelmachen.

22. In der Nacht vor Johannes d. Täufer sind die heilkräftigen Pflanzen einzutragen. Johannisbeeren, Johanniswurz, Johanniskraut. Die Schlüsselblume, die am Johannistage wächst, gibt die Schlüssel zum verborgenen Goldschatz ab; Kohlen werden zu Gold; die Wünschelrute wird geschnitten; Sunnwend-Abend.

24. Johannes d. Täufer. **Sommer-Sonnwende** (Sommer-Weihnachten); Sonnenwendfeuer; Feuersprung; Sonnwendblümerl; Sonnwendgürtel (wohlriechen-

der Mädchen-Gürtel); Gürtelkraut (Schmecker); das heilsame Johannis-Wasser, Johannisbäder; Jackelschützen; Johanniskäferl; Johannisblut; Johannisbrot; Johannisfreitanz; Johannisküchel: (Hollerküchel) im Teig am Baum gebackene Hollerblüh; Johannes d. Täufer ist im Volksmunde Hans Dampf, weil Nudeln gebacken werden; der Wegelesschneider oder Billmees-Schneider reitet um, Jackelschutzen; Pfingst-Maien (Birken) wurden vor den Met-Sieder-Häusern aufgestellt; „Met-Hansel“.

26. Paul. „Aller Wetterherren“-Tag; Procession.
29. Peter. An diesem Tage oder am Montage darauf gehen die Würmer ins Wasser; Petersbart; Peterstamm; schwarz Peter; Zinstag.

Juli.

2. Mariae Heimsuchung. Haselzweige und Rosenkränze werden ans Fenster gehängt gegen Unwetter; Zinstag.
4. Ulrichssegen gibt Regen; Ulrichs Minne; Kapellen-Umritte zum Abhalten von Mäusen, Wasser und Ungeziefer; Procession gegen Mäuse-Fraß.
7. Willibald-Umritte.
10. Siebenschläfer. Eiskraut-eintragen.
11. Der dritte Sonntag vor Jakobi, Kolomanns-Sonntag.[1]
15. Heinrich. Felder-Umgang.
17. Scapulierfest. Scapulierfleckl, welche geweihte Kräuter enthalten, werden gegen Leibesnöte getragen; Schwendtag.
20. Heilige Wilgefortis, d. i. heilige Kummernis. Augen-Patronin.
21. Schwendtag.
22. Magdalena, die Büßerin. Die thränenden Augen sollen an heil. Wasserquellen mit dem Goldfinger gewaschen werden.
23. Hundstage Anfang.
25. Jakob. Jakob-Brunnen; Jakobs-Beeren gegen „Flüsse“; Milchmessen auf der Alm (Jakobsen); Jakobifedern; Jakobi-Stab; Jakobikraut; Jakob, der Wetterherr; Zinstag; Wegelesschneider.
26. Anna Mariandl-Tag. Patronin der Schwangeren.
29. Martha, die sorgsame Hausfrau. Schauerfreitag; Schauerkreuze; Eschprocession.

[1] St. Kolomann steht beim Landvolke in großer Verehrung. Viele Kolomanns-Kapellen stehen auf „Betbergen“ und haben meist „gute Wetterglocken“, heilkräftige Brunnen-Quellen, Gesichts-Urnen, schwimmende heilige Holzbilder, die immer wieder zurückkehren zur Kapelle; Kolomann ist auch Pestpatron.

August (Augst).

5. Schauer**freitag**. Schauerkreuze.
6. Maria Schnee; Wessobrunner Mutter-Gottesfest; Maria Schnee bewahrt vor Wassersnöt.
10. Lorenz. Lorenzi-Kohlen als Schutz vor Feuersbrunst; Zinstag.
12. Schauer**freitag**. Schauerkreuze.
15. Mariae Himmelfahrt, der große Frauen-Tag. Wetterkerzen-Weihe (Himmelbrand-Blüh, Himmelauffahrtsblümerl); Anfang des Frauendreißigers; Kranzlkräuter, Hexenkräuter, Heilkräuter und die giftigen Tiere sollen eingetragen werden; im Frauendreißiger Eintragen der schon selten gewordenen Hollerblüh; Frauendreißiger-Blümerl; „Wurz“-weih; Frauen-Eier; Frauenkäferl; Frauen-Vögel nisten; Hirschherz-Kreuzl besonders im Frauendreißiger gut und kräftig.
16. Rochus, Pestpatron.
20—21. Schwendtage.
21. Erster Sonntag im Frauendreißiger. Baldrian ausgraben.
21—25. Abgäng des Mondes im Frauendreißiger. Eintragen d. Schwindwurz und d. Schwindholzes.
23. Ende der Hundstage.
24. Bartholomaeus. Almenabtriebs-Zeit; Jahrmarkt häufig; Zinstag; Saubartl, Schmutzbartl.
25—2. Sept. Wachset im Frauendreißiger; Tiere, welche für das Schwinden helfen sollen, werden „eingetragen“; Dreißigst-Schlehe.
28. Augustin, Patron d. „Augen“-kranken. Zweiter Sonntag im Frauendreißiger; Pfaffenröhrlein und Baldrian ausgraben.

September (Der ander August 1477).

1. Aegidi (Gidi, Gilg). Keferloher Markt; Schleifer-Jahrtag; Gilgenkreuzer.
4. Schutzengelfest. Senner und Sennerinnen gehen zur Kirche im Bittgang; dritter Sonntag im Frauendreißiger; Baldrian ausgraben.
8. „Mariae Geburt fliegen die Schwalben furt“; Eschprocession; Wachholder-Beeren pflücken; „Unser Frauentag in der Saat“.
11. „Maria Nam' kommen die Schwalben z'samm“; Eschprocession.
12. Schwendtag im Frauendreißiger. Sau-Igel schießen (das Fett gut für Kreuzweh und Brüche).
13. Ende des Frauendreißigers. Beginn des Annadreißigst.

16. H. Vilpet (eine von den saligen Fräulein).
21. Quatember-G'sundbäder.
23. **Herbstnachtgleiche.**
27. Kosmas und Damian, die Aerzte-Zwillingsbrüder. Sie werden vom Volke nicht gefeiert, wie in den romanischen Ländern, wo die Aerzte schon von den frühesten Zeiten ab verehrt wurden, während sie in Deutschland erst sehr spät sich Achtung erwarben, niemals aber zum Rufe der Heiligkeit gelangten.
29. Michael[1], Kuchelmichel. Umzüge der Gebirgsschützen; Zinstag; der Micheli-Wind hat das Vorrecht im Jahr.

October (Wolfs-Monat; der Hirbst 1477).

1. Erster goldener Samstag.
6. Schwendtag.
8. Zweiter goldener Samstag.
12. Ende des Annadreißigst.
13. Kolomann. Kolomannssegen; (s. sub 11. Juli); Einnehmetag.
15. Dritter goldener Samstag.
16. Kirchweih. Ausbessern des Herdes und der Wohnungen; Kirchweihbrot; Kirchweihnudeln u. Breie; Fleischspeisen; Rannen (rote Rüben); Strick-Hutschen (Schaukeln, incitamentum); Geschenke an die Bader.
16. Gallus, Gallistift; Zinstag.
18. Lukaszelteln für den Husten.
20. Wendelin, Viehpatron.
21. Ursula mit den 11000 Jungfrauen (St. Ursula et St. Undecimella, virgines). Die Engel fliegen in der Luft.
22. Zeichen des Skorpions. Erdspiegelmachen.
23. Nachkirchweih. Aepfelküchel.
24. Raphael, der Arzt-Engel.
28. Simon und Judas. Unglückstag; Wolfs-Segen.
30. Nothburga, die h. Bauernmagd. Patronin f. Hausmägde, Köchinnen u. Kinds-Menscher.
31. Wolfgang. Wolfgangssegen über Horn-Vieh und Pferde; Wolfgangs-Rübeln.

November (Wolfsmonat; der ander Hirbst 1477).

2. Allerseelenfest. Armenbrot; Seelenzelten; Seelenzöpfe (Zopfformen aus Brotteig); Bücheln (Bucheckerbrote); Armenbäder; Armenaderlässe; Todtengrüfte werden zum Besuche geöffnet u. Zöpfe in Teigform geopfert.
5. Samstag nach Allerheiligen. Opferung von 3 schwarzen Pfennigen für die 3 Fräulein.
6. Leonhard.[1] Umritte um Kapellen im frühen Morgenlichte; Patron der Hammerleute, Gefangenen und Entbindenden; Leonhards-Ketten; Rosenketten; Huf-

[1] Viele Berge tragen S. Michaels u. S. Leonhards Namen.

eisen; Würdinger-Lupfen; Liendlschutzen (Jackelschutzen).

11. Martin, der Schimmel-Reiter und Soldat mit blauem Mantel. Martinsritte; Gänsebraten; Bockhörndl-Brote; Zinstag; Martins-Minne am Martins-„Abend"; Martins-Gerte (Kranawit); Martins-Schnitten; Martinskrapfen; Schweinchen-Stallsegen.

19. Elisabeth. Procession nach Elsbeth im Wald.

22. Cäcilia, Patronin der Geigenmacher.

23. Katharina mit dem Rade. An diesem Tage soll kein Rad gehen, daher Feiertag für Müller und Spinnerinnen; „Kathrein stellt den Tanz ein;" Mettag u. Habtag; Kathrein-Wurzel; Kathreinöl; Schweingeld für die Siechen in Spitälern.

30. Andreas. Wer am Andreastag stirbt, kommt „vom Mund auf" in den Himmel; „Andreasschnee thut den Körnern und Früchten weh."

December (Wolfsmonat; der Winter 1477).

1. Eligius, der Patron der Schmiede.

2—4. Abgäng des Mondes und Zeichen d. Krebses. Schlechteste Aderlass-Zeit.

4. Barbara, Patronin der Bergknappen. Sie wird in der Todestunde angerufen. Barbara-Wurzel (Allermanns-Harnisch); ein Kirschzweig, am Barbaratag abgeschnitten, blüht in der Weih-Nacht.

6. Nikolaus, Nicoló, Klaubauf, Patron f. Wassergefahren. Nikoló-Birnen (Birnen-Klötzenbrot, Kultspeise); Lebkuchen; Reiter- und Spinnerinnen-Figuren; Umritte; Processionen; Bergfeuer (**Vorfeier der germanischen Winter-Sonnenwende**); Schweinskopf-Essen; Schwendtag

8. Zweiter Donnerstag im Advent. Klöpfels Nächte; Gebäck: Birnbrot (Kultbrot) mit Fähnchen; Krippenzeit; Mariae Empfängnis, (Kleibeltag-Leibgewinnung).

11. Schwendtag.

12. Lucia, die „leuchtende". Ottilie, Patronin der Augenkranken, die „Licht" erhalten. Ihr Bild hat zwei Augen auf einem Buche, die sie sich um ihren Vater ausgeweint hat. Haupt-Truden-Nacht.

14. Quatember-G'sundbäder.

15. Schwendtag. Klöpfels-Nächte.

17—24. Werk-Woche, Geuwoche.

21. Thomas-„Nacht". Pantoffelwerfen; Löseln; Bleigießen mit einem Kreuzschlüssel; man sieht den Allerliebsten und den Teufel; „Strohsack, ich tritt dich, h. Thomas, ich bitt' dich, lass mir heut nacht

erschein'n den Herzallerliebsten mein"; Thomas-Zucker (Honigkultspeise); Wildes Heer; Rumpel-Nacht; Halter- (Hirten-) Segen; Honig-Lebzelten in den Spitälern.

24. In der Weih-„Nacht" soll die Christwurz (Heim-Wurz) eingetragen werden; Birnklötzen (Kult-) Brot; Marzipan; Weihnachts-Zelten; Abschenkung der Mädchen mit Klötzen-Brod; Metten (-matutina) -Wurst; Metten-Holzblock; Weihnachtsrosen gehen auf; das Vieh meldet Gesichter an; Haus-Wolf (Gebäck); „Grünfutter" und Aehren werden an die Elemente (Wasser, Feuer und Erde) ausgestreut; Aufstellen eines Berchtelboschen (Fichtenkoppe) auf der Gattersäule des Bauernhofes; in neuester Zeit auch Weihnachtsbaum; die Tiere liegen in den Ställen auf den Knieen und können reden; Untersbergmanndl sind in der Kirche sichtbar, ebenso die Hexen; Rach-Käs-Geschenk an die Bader.

25. Christtag. Gottes Friede (treuga Dei), Weih-„Nächten". **Winter-Sonnenwende.** Wilde Jagd.

24.—6. Januar. Rauchnächte, die 12 heiligen „Nächte", Unter-Nächte. Rauch-Läuten; Schuh-Werfen; die Kraft der Hexen ist in diesen Nächten am stärksten.

26. Stephan (Stöffels-Tag). Umritte; Pferde-Aderlass; Steffels-Aepfel und Steffels-Groschen werden geopfert; Pferde-Rennen; Steffels-Meth.

27. Steffel-Nachi (Nachfeiertag). Johannis Ev. (Hans-Wurst wegen der Metten-Wurst). Johannis-Singen; Johannis-Wein (Johannis-Minne).

28. Unschuldige Kinder, Kindlein-Tag, Pfefferlein-Tag, Fitzlein-Tag. Pfeffer-Zelten; Aufkindeln in der Oberpfalz.

31. Sylvester-Nacht. Löseln; Bleigießen; Kalender-Verbrennen. Neujahr-Anschießen.

Gleichnisse und Metaphern im Ṛgveda

in culturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophokles und Euripides.

Von Arnold Hirzel.

Einleitung.

Der Philologe weiß, wie wichtig die Tropen und unter diesen vor allem die Gleichnisse und Metaphern für die Beurteilung eines jeden poetischen und prosaischen Kunstwerkes sind. Man hat deshalb schon längst der Bildersprache besonders der Dichter die ihr gebührende Aufmerksamkeit geschenkt und die neueren und neuesten Untersuchungen dieser Art, in erster Linie auf dem Gebiete der classischen Litteratur, haben uns gezeigt, daß es sich wol verlohnt, den Spaten auf diesem Felde wissenschaftlicher Forschung anzusetzen. Die Tropen der griechischen Dichter, um bei diesen zu bleiben, sind von verschiedenem Standpunkt aus behandelt worden; so hat man sie in grammatischer, in rhetorischer, auch in lexikographischer Hinsicht untersucht und zusammengestellt, oder man ordnete und betrachtete dieselben nach sachlichem Gesichtspunkt, oder endlich wurden die psychologischen Momente in den Vordergrund gestellt. Ein jeder dieser Wege hat zu irgend einem lohnenden Ziele geführt; am lehrreichsten und fruchtbringendsten wird aber zweifellos die Untersuchung, wenn in ihr die Principien maßgebend sind, die Pecz (cf. S. 284) in seiner Darstellung der Tropen des Aeschylus, Sophokles und Euripides verfolgt hat. Er geht von der richtigen Tatsache aus, dass die poetischen Bilder „die natürlichen

Erzeugnisse des betreffenden Zeitgeistes, der betreffenden poetischen Richtung und des Geistes des betreffenden Dichters sind, dass sie als solche nur in einer derartigen Rücksicht, d. h. in culturhistorischer und poetischer Rücksicht behandelt werden können" und stellt deshalb die Proportionstropen (Metapher, Gleichnis, Allegorie) sowie die unter den Begriff der Synekdoche und Metonymie fallenden Bilder des einzelnen Dichters nach sachlichen Gruppen zusammen, um dann seine Schlüsse ziehen zu können, die sich für die Culturgeschichte, für die Beanlagung des Dichters und für den poetischen Wert der von ihm gebrauchten Tropen ergeben. Untersuchungen dieser Art über indische Dichtungen sind in größerem Umfang meines Wissens noch nicht angestellt worden, und meine vedischen Studien brachten mich deshalb auf den Gedanken, eine möglichst vollständige Sammlung der Vergleiche im Ṛgveda zu veranstalten. Es lag nahe, auch die Metaphern zu berücksichtigen; leider sah ich mich aber gezwungen, von diesen nur diejenigen zu behandeln, die mit den Vergleichen irgendwie verwandt sind, da die Berücksichtigung sämtlicher Metaphern mich veranlasst hätte, die mir gesteckten Grenzen dieser Arbeit allzuweit zu überschreiten. Ich hoffe aber doch, auf die wichtigsten dieser Bilder aufmerksam gemacht zu haben. Bei der Anordnung des reichen Materials schlug ich den Weg von Pecz ein und suchte möglichst übersichtlich die Bilder nach sachlichen Gruppen zusammenzustellen. Es lag mir vor allem daran, zu zeigen, welchen Gebieten die Tropen angehören; ausserdem versuchte ich, dem Leser Einsicht in die eigenartige und kühne Dichtersprache zu verschaffen und konnte deshalb seitenlange Aufzählungen nicht vermeiden, um auch die kleinste Variation ein und desselben Bildes nicht unberücksichtigt zu lassen. Ein hervorragendes Merkmal der vedischen Kunstsprache ging notwendig bei meiner Behandlung der Bilder verloren: ihre Häufung in demselben Liede, sogar im selben Verse; ich musste natürlich

mein Augenmerk auf den Inhalt der einzelnen Figur richten, das Lied in seiner Einheit zu betrachten, war nicht meine Aufgabe. In betreff der Gleichnisse mache ich noch darauf aufmerksam, dass von Gleichnissen im eigentlichen Sinne des Wortes, wie wir sie z. B. bei Homer finden, im Ṛgveda nicht die Rede sein kann; in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle finden wir nur kurze Vergleiche. „Wir erkennen — um Fritzsches treffende Worte (die Anfänge der Poesie p. 22) zu gebrauchen — in der Tatsache, dass der Reichtum des Veda nicht aus grossen, malerisch geordneten, sondern aus kleinen, unzusammenhängenden Bildern besteht, ein Merkmal seiner hohen Altertümlichkeit". Ueber die Schönheit der Bilder dürfen wir uns auch nicht allzugroße Illusionen machen; es kam dem Ṛshi nur darauf an, durch Vergleiche und Metaphern, oft der kühnsten Art, seine Gedanken gewissermaßen zu verkörpern. Max Müller sagt richtig (Essays, d. Ausg. I. p. 69): „was die Schönheit betrifft, so müssen wir dieselbe in der Abwesenheit alles Gemachten und Ueberspannten und in der Einfalt ihres Gemütes suchen". — Zum anderen nahm ich mir vor, Parallelen zu ziehen zwischen den Tropen des Ṛgveda und denen der ältesten griechischen Dichter, Homers und Hesiods, sowie der Repräsentanten einer späteren Zeit, der drei großen griechischen Tragiker, um an der Hand dieser Bilder zu zeigen, wie weit die zwei Völker desselben Stammes ihre Gedanken, Anschauungen und Gebräuche nach der Trennung verändert haben, wie weit diese die gleichen geblieben sind. Berücksichtigt wurden selbstverständlich auch die homerischen Hymnen.

Als Ergebnis unserer Betrachtungen werden wir vier Punkte hervorheben dürfen. Erstens gewähren uns die Tropen des ṚV. eine vorzügliche Einsicht in die älteste Culturgeschichte des indischen Volkes. Schon ein Blick auf die Inhaltsübersicht (S. Schluss des II. Teils) lässt erkennen, wie weit sich der Gesichtskreis jener alten Stämme erstreckte. Eine reichverzweigte Götterwelt lenkt die Ge-

schicke der Menschen. Der Inder fühlt seine Ohnmacht gegenüber diesen Mächten des Himmels, und um sie gewissermaßen zu verpflichten, ihm ihre Gnade, ihr Wolwollen zu schenken, bringt er ihnen tagtäglich seine Opfer dar. Preisgesänge und Gebete melden den Göttern, dass das Opfer bereit ist, und dass der Priester ihren Besuch erwartet. Das heilige Feuer flackert schon am frühen Morgen und seine Lohen tragen süsse Labung zum Himmel und verkünden den Gottheiten frohe Botschaft. Schon die Ahnen des vedischen Inders haben in grauer Vorzeit den Göttern in dieser Weise gedient, und ein Manu, Mātariçvan, alte Priestergeschlechter wie die Priyamedha's, Bhṛgu's u. a., Günstlinge der Götter wie der Taugrya, Paura etc. werden immer und immer wieder gepriesen. Unstet und wechselreich, geteilt zwischen Freude und Schmerz, zwischen Erholung und Arbeit verlief das menschliche Leben. Mit inniger Liebe hangen die Eltern an ihrem Kinde, das die zärtliche Mutter am Busen nährte und das der Vater auf dem Schoße liebkoste. Nach den glückseligen Jahren der Kindheit scheidet der Jüngling aus dem Vaterhause und gründet sich sein eigenes Heim; aus der blühenden, von Freiern angebeteten Jungfrau ist eine tadellose, ihrem Manne treu ergebene Gattin geworden. Nur zeitweise ist es dem Gatten vergönnt, die schönen Stunden der Erholung im engen Kreise der Familie zuzubringen. Ernste Pflichten sind an ihn herangetreten. Der Landmann sorgt für Haus und Hof; er bebaut das Feld und sein Stall ist angefüllt mit edlen Rossen, kräftigen Stieren und milchgebenden Kühen; auch die muntere Kälberschar fehlt nicht. Der Hirte treibt das Vieh auf die Weide. Der Zimmerer baut die Wagen für den Landwirt, für den Wettfahrer oder den Krieger; der Schmied, der Schlächter, der Schmelzer, sie alle liegen ihrem Berufe ob. Wieder andere verdienen sich als Lohnarbeiter ihr Brod. Weber und Weberin sorgen für die Kleidung; am schmucken Gewande, auch an Ringen, Spangen und anderen

Zieraten hat der Mensch seine Freude. Den Handelsmann, der entfernte Gegenden aufsucht, befördert das Schiff über Flüsse und Meer. Der Jäger durchschweift Wald und Flur, um irgend ein Wild oder grimmiges Raubtier zu erlegen. Bei Spiel, Tanz und Musik suchte der alte Inder seine Erholung; noch lieber aber beteiligte er sich am Wagenrennen, um als geschickter Wagenlenker mit feurigen Rennern den Siegespreis zu erlangen. Aber gar oft stört wilder Kriegslärm dieses friedliche Leben. Dann werden Schwert und Bogen freudig zur Hand genommen und der Streitwagen fährt den Kämpfer dem Feinde entgegen. Ist dieser glücklich überwunden, so kehrt der Krieger, den das feindliche Geschoss verschonte, reich mit Beute versehen in seine Heimat zurück. Eine ganz besondere Aufmerksamkeit schenkte der vedische Inder den Erzeugnissen und Erscheinungen in der Natur. Die ihn umgebende Tier- und Pflanzenwelt waren ihm wolbekannt; die Morgenröte, die strahlende Sonne, das Toben des Sturmes, das Gewitter, der Regen, alle diese Mächte riefen seine Bewunderung und sein Staunen wach und er versuchte, in kindlich naiver Weise, sich diese Vorgänge zu erklären. Wir hoffen in großen Zügen darauf aufmerksam gemacht zu haben, welches Licht gerade die Bilder des Ṛ̣V. auf das Leben des damaligen Volkes werfen.

Zweitens stellen wir den indischen Tropen diejenigen Homers, Hesiods und der drei griechischen Tragiker zur Seite und werden aus dieser Vergleichung folgende Schlüsse zu ziehen haben: a) Was die Zahl der Tropen betrifft, so steht der Ṛgveda den griechischen Dichtungen weit voran; ihm am nächsten kommt Homer und erst in dritter Linie folgen die Tragiker. Hesiod darf ich bei Seite lassen, da er, wie es sich bei dem von ihm bearbeiteten Stoff nicht anders erwarten lässt, über eine verschwindend kleine Zahl von Bildern verfügt. b) Gerade umgekehrt ist das Verhältnis, wenn wir die Zahl der Gebiete, welchen die Tropen entnommen sind, ins Auge fassen: für den Ṛ̣V.

können wir 12 Hauptgruppen unterscheiden: Götterwelt, mythisch-historische Welt, Mensch, Haus, Religion, Staat, Vergnügungen, Kunst, Wissenschaft, Volkswirtschaft, Krieg, Natur; bei Homer kommen neu hinzu die Bilder vom Fischfang und von der Bienenzucht. Von den Tragikern haben Aeschylus die Bilder 28, Sophokles und Euripides 24 Gebieten entnommen (vgl. das p. 284 citirte Werk von Pecz, Systemat. Darstellung der Tropen des Aesch., Soph. und Eur. etc.); weder der ṚV. noch Homer haben Bilder, die der Gymnastik, Architectur, Bildhauerei, Malerei, dem Weinbau und dem Handel angehören. Die Zahl der unter die einzelnen Gruppen fallenden Bilder ist natürlich eine sehr verschiedene und wir können c) aus dem häufigen oder geringen Vorkommen bestimmter Bilder Schlüsse ziehen auf die verschiedenen Zustände in den Zeitaltern, welchen die Dichtungen angehören. Auf diesen Punkt werde ich wiederholt aufmerksam machen. Ich weise zum voraus auf die zahllosen Bilder von der Viehzucht hin, die wir im ṚV. finden werden; ganz gering ist ihre Zahl in unseren griechischen Dichtungen; eine reiche Fülle von der Schifffahrt entnommenen Tropen begegnet uns auf griechischer Seite, während der Ṛgveda arm an solchen Bildern ist. Die Viehzucht spielte also im alten Indien eine größere Rolle als in Griechenland, hier war dagegen die Schifffahrt von größter Bedeutung (man vergl. die Worte Weckleins zu Iph. T. 307). Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt man auf anderen Gebieten. d) Wir werden bei unsern Zusammenstellungen finden, dass viele indische Proportionstropen, Vergleiche wie Metaphern, griechischen nahe verwandt oder oft ganz gleich sind. Wie erklären sich solche Uebereinstimmungen? Man muss zwei Arten von solchen gleichartigen Tropen unterscheiden: die Uebereinstimmung ist rein zufällig oder hat einen tieferen Grund. Es ergibt sich die interessante Tatsache, dass die bildlichen Vorstellungen, die sich die vedischen Dichter von den verschiedenen Erscheinungen der Natur machen, bei den be-

rücksichtigten griechischen Dichtern wiederkehren; man findet auf vedischer wie auf griechischer Seite die Strahlenkühe, die Sonnenrosse, den Sonnenwagen, Sonnenvogel, den goldenen Donnerkeil u. a. m. Dass diese naiven, im Volke lebenden Vorstellungen auf jene Zeit zurückgehen, da Inder und Griechen noch zusammen wohnten, wird niemand bezweifeln, umsoweniger als wir auch Analogien bei den Germanen u. a. indoeuropäischen Völkern nachweisen können. Alles andere, was in der beiderseitigen Bildersprache übereinstimmt, kann nur zufälliger Natur sein, d. h. ähnliche oder dieselben Situationen veranlassten ähnliche oder gleiche Bilder. Schnell wie ein Pferd, wie der Wind, schön wie die Sonne etc. etc., solche Vergleiche mussten dem vedischen Dichter so nahe liegen als dem griechischen, denn in Indien gab es wie in Griechenland schnelle Rosse, dort wie hier raste der Wind über die Erde und leuchtete die Sonne mit glänzenden Strahlen. An irgend welche Entlehnung von der einen oder anderen Seite ist nicht zu denken.

In dritter Linie dürfte man durch unsere Zusammenstellungen einen Einblick in die vedische Dichterwerkstätte gewinnen und die prägnante Kürze der Vergleiche sowie die Kühnheit der Bilder kennen lernen. Was die Phantasie betrifft, so stehen zweifellos die vedischen Dichter obenan, den Triumph wahrer Schönheit jedoch feiern die Griechen. Einen großen Fehler, den die griechischen Dichter vermieden haben, ließen sich die Ṛshi's zu Schulden kommen: sie häuften ihre Bilder so übermäßig, dass sehr oft ihre Rede zum Rätsel geworden ist. Es bestätigen sich hier die Worte Quintilians: ut modicus autem atque opportunus eius usus illustrat orationem: ita frequens et obscurat et taedio complet, continuus vero in allegorias et aenigmata exit (inst. or. VIII 6, 14; cf. VIII 5, 34 und Aristot. poët. 22).

Viertens endlich hoffe ich, werden meine Gruppirungen auch für die Interpretation der einen oder anderen Ṛgvedastelle nicht wertlos sein. So vieles bleibt noch dem Vedainterpreten zu tun, und das Bewusstsein, auch nur ein

kleines Schärflein zu der schwierigen Arbeit beigetragen zu haben, wird mich ermuntern, dem Ziele wissenschaftlicher Erkenntnis auch fernerhin mit Eifer zuzusteuern.

Vieles konnte ich in dieser Arbeit nur andeuten, mancher Punkt mag mir auch entgangen sein, war doch der reiche Stoff kaum übersehbar: an der Nachsicht des Lesers wird es hoffentlich nicht fehlen, zumal wenn er bedenkt, mit welchen Schwierigkeiten der Interpret des Veda auch jetzt noch zu kämpfen hat. Unsere Abhandlung soll ein Versuch sein, den Ṛgveda und die Zeit, in der er entstanden, von einer bis jetzt nicht genug beachteten Seite zu beleuchten und dessen Kunstsprache mit derjenigen griechischer Dichtergrößen zu vergleichen.

Unseren Veda-Citaten haben wir die transscribirte Ausgabe des ṚV. von Aufrecht (1. Aufl.) zu Grunde gelegt; daneben benutzten wir Max Müllers kleine (2 Bde) und große Ausgabe (mit Sāyaṇas Commentar, 6 Bde). Die Vālakhilyahymnen sind für sich gezählt, die Verse der Parāçaralieder nach M. Müller citirt. Für Homer wurde der Text von Dindorf (Teubner) zur Grundlage genommen, für die homerischen Hymnen die Textausgabe von Baumeister (Teubner), für Hesiod Goettlings Ausgabe (ed. III. cur. J. Flach) und für die Tragiker Dindorfs Poetarum scenicorum Graecorum Aeschyli, Sophoclis, Euripidis et Aristophanis fabulae superstites et perditarum fragmenta (ed. V. 1869); die Fragmente der Tragiker sind nach Nauck Tragicorum Graecorum fragmenta (und nach Dindorf P. sc. ed. V.) citirt. Zu Rate zogen wir für unsere Untersuchung die folgenden Werke: A. Ludwig, der Ṛgveda, 5 Bde (Bd 1 u. 2: Uebersetzung; 3: die Mantralitteratur und das alte Indien; 4 u. 5: Commentar) [L.][1]. H. Grassmann, Uebersetzung des Ṛgveda (2 Bde.) [G.] und Wörterbuch zum Ṛgveda

[1] In den eckigen Klammern gebe ich die von mir gebrauchten Abkürzungen an.

[G. Wb.]. Das große Petersburger Wörterbuch [P. W.]. Siebenzig Lieder des Ṛgveda übersetzt von K. Geldner und A. Kaegi, mit Beiträgen von R. Roth [G. K. 70 L.]. Zimmer, altindisches Leben [Z.]. Abel Bergaigne, la réligion védique, 3 Bde [R. V.]; —, quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Ṛgveda (in: Mémoires de la société de linguistique de Paris, vol. IV. p. 96—137) [S. L.]; —, la syntaxe des comparaisons védiques (Mélanges Renier, p. 75—101) [S. V.]. R. Fritzsche, die Anfänge der Poesie (Gym. Progr. Chemnitz 1885). Frommann, über den relativen Wert der homerischen Gleichnisse (Gym. Progr. Büdingen 1882). Krupp, die homerischen Gleichnisse (Progr. von Zweibrücken 1882/83). J. Rappold, die Gleichnisse bei Aeschylus, Sophokles und Euripides (Progr. I—III, 1876, 77 und 78). H. Ritters, de conformationum usu Aeschyleo (Diss. L. 1882). Lueck, de comparationum et translationum usu Sophocleo (Progr. I u. II, Neumark 1878 und 80; III, Stargard 1882). Magdeburg, über Bilder und Gleichnisse bei Euripides (Prog. I u. II, Danzig 1882 u. 84). W. Pecz, Beiträge zur vergleichenden Tropik der Poesie. I. Teil. Systematische Darstellung der Tropen des Aeschylus, Sophokles und Euripides, mit einander verglichen und in poetischer und culturhistorischer Rücksicht behandelt, Berlin 1886 (in: Berliner Studien für cl. Phil. und Arch. III. Bd. — Seite VII—XII stellt der Verfasser die Litteratur über die Tropen zusammen). J. Pochop, über die poetische Diction des Hesiod (Gym. Progr. Mähr. Weisskirchen 1880/81). In P. Schneider, de elocutione Hesiodea, Berlin 1871 konnten wir leider keine Einsicht nehmen. Andere, nur beiläufig herangezogene Arbeiten werden im Laufe der Untersuchnngen angeführt werden. Herrn Prof. Dr. Windisch verdanke ich vielseitigste Belehrung und Anregung, und mein wärmster Dank sei ihm dafür ausgesprochen.

Wir beginnen unsere Betrachtungen mit der Götterwelt, demjenigen Gebiete, das im Reiche des vedischen Ariers entschieden die erste und wichtigste Stelle einnahm, und dessen Gestalten ihn, war er Sänger oder König oder Hirte oder was auch sonst, tagtäglich beschäftigten und auf all sein Sinnen und Trachten von bestimmendem Einfluss waren. Aus diesem hohen, heiligen Kreise steigen wir dann raschen Schrittes über die Stufe der mythisch-historischen Welt auf die Erde herab und sehen uns um, wie der Mensch und das schon damals gar mannigfaltige menschliche Leben den vedischen Sängern Stoff zu Bildern bot. Zuletzt werden wir uns der Natur zuwenden und hoffen, nach Durchwanderung derselben unsere Aufgabe gelöst zu haben.

I. Die Götterwelt.

„Gott“, „Gottheit“ allgemein finden wir in verschwindend geringem Maße von den Sängern des ṚV. zu Vergleichen herangezogen, während sich in den griechischen Dichtungen, die uns hier beschäftigen, eine reiche Fülle von solchen Gleichnissen findet. Agni bewohnt wie ein Gott allerhaltend die Erde (*devó ná yáḥ pṛthivīṃ viçvádhāyā upakshéti* I. 73, 3); er macht die Hälfte jedes Gottes aus, d. h. ist ihm „gleichstehend“ an Macht (*prátyardhiṃ devásya-devasya mahnā — agním* X 1, 5). Kein Gott, kein Sterblicher überragt Agnis Kraft (*nahí devó ná mártyo mahás táva krátum paráḥ* I 19, 2). Pūshan ist den Göttern gleich an Schönheit (*samó devaír — çriyā* VI 48, 19). Soma wird dem tadellosen himmlischen Geschlecht verglichen (*ánabhiçastā divyā́ yáthā víṭ* IX 88, 7). Wie die Götter bei den Asuras den Glauben bewirkten, so soll die *çraddhā* (d. Glaube) das Gesprochene bei den Götterverehrern zur Geltung bringen (*yáthā devā́ ásureshu çraddhām — cakriré | evám — yájvasv asmā́kam uditáṃ kṛdhi* X 151, 3). Im Lied von der Einigkeit singt

der Dichter: eines Sinnes seien eure Gedanken, wie die alten Götter zu ihrem Teil eines Sinnes sich setzen (*devā́ bhāgám yáthā pū́rve saṃjānānā́ upā́sate* X 191, 2). Die Gebete sollen zu den Göttern gleichsam gehen (*úpa yantu dhītáyo devā́ñ áchā ná* I 139, 1; cf. I 132, 5.) — An zwei Stellen begegnet uns „*ásura*" im Vergleiche, das, ursprünglich Beiwort des Dyaus, später auf andere Götter im allgemeinen Sinn von Gott, göttlich, übertragen wurde (cf. v. Bradke, Dyaus Asura): Agni hebt das Beil und senkt es *ásura iva nirṇíjam* VIII 19, 23. G. übersetzt „gleich wie die Sonne ihre Pracht"; ich möchte eher an Somas Prachtkleid denken, das oft genannt wird, cf. G. Wb. s. v. *nirṇíj*.[1] Agni setzte sich nieder als Hotar *ásuro ná* VII 30, 3; hier ist asura jedenfalls allgemein zu fassen (cf. B. p. 74). VII 56, 24 wird ein kräftiger Held „Asura unter den Menschen" genannt (*asmé vīró marutaḥ çushmy àstu jánānāṃ yó ásuro vidhartā́*); cf. v. Bradke l. c. p. 66, der richtiger übersetzt als L. und G. und erklärt: „was der Asura unter den Devas, das sei unser Held unter den Menschen". Cf. V 27, 1 und X 93, 14, wo wir eine ä. Metapher vom Opferherrn finden: v. Bradke p. 67 f. — X 11, 6 heißt Agni asura (*tavishyáte ásuro*) und noch ö. — Die Gabe der Maruts flimmert wie eine asurische (*asuryèva jáñjatī* I 168, 7).

Da es den vedischen Dichtern, wie sich uns ergeben wird, vor allem daran lag, ihren Schöpfungen Leben zu verleihen und sie mit individuellen und anschaulichen Zügen auszustatten, mieden sie Vergleiche mit dem mehr abstracten, allgemeinen Begriff „Gott". Wie wenig konnte sich der vedische Inder aus dem farb-

[1] v. Bradke l. c. p. 51 übersetzt: wie d. Asura (Dyaus) sein Gewand; ich glaube nicht, dass hier an Dyaus zu denken ist, da ich keine Stelle im ṚV. kenne, wo ihm ein nirṇij beigelegt wird. — Soma wird übrigens nach der Zusammenstellung von B. an drei Stellen *asura* genannt: IX, 99, 1. IX 73, 1 u. 74, 7.

losen deva machen, wie klar aber wurde seine Vorstellung, wenn ihm zur Illustration irgend welchen Gedankens der flammende Agni, die aufleuchtende Ushas, der gewaltige Indra und andere Götter vorgeführt wurden! Anders bei den Griechen Homers: sie waren mit ihren *θεός*, *δαίμων* vertrauter als der Inder mit seinem deva und ein *θεὸς ὥς* genügte, um in ihnen Vorstellungen der verschiedensten Art wach zu rufen; sie dachten an die Pracht der olympischen Götterwohnung, an den darin regierenden König und an Hohes und Schönes mehr. Diese auffällige Verschiedenheit erklärt sich jedenfalls dadurch, dass der Anthropomorphismus bei den Griechen stärker entwickelt war als bei den Indern. Die künstlerische und darum menschliche Gestaltung des Gottes ist bei den Indern nicht vollendet, während dies bei den Griechen der Fall war; Götter und Menschen waren auf diese Weise einander näher gerückt, und deshalb nahmen die homerischen Sänger keinen Anstand, in verschiedener Weise Gott, Gottheit für Gleichnisse zu verwenden. Da es hier auf eine vollständige Sammlung der betreffenden Stellen nicht ankommt, so zähle ich nur kurz die verschiedenen Kategorien der in Frage stehenden homerischen Gleichnisse auf:

a) *θεὸς ὥς*: *Γ* 230 von Idomeneus; ebenso von anderen hom. Helden an vielen Stellen.

b) *ἀθάνατος ὥς*, von Alkinoos *ζ* 309.

c) *δαίμονι ἶσος*: *Ε* 438. *Φ* 18. h. Cer. 235 etc.

d) *δέμας ἀθανάτοισιν ἐοικώς*: Anchises h. Ven. 55. *οὐ γὰρ ἔγωγε ἀθανάτοισιν ἔοικα* *η* 209 von Odysseus, ä. *π* 200. *ζ* 243. *ἀθανάτῃσι θεῇς εἰς ὦπα ἔοικεν* *θ* 158 von Helena.

e) *θεόφιν μήστωρ ἀτάλαντος*: *Η* 366. *γ* 110 etc.

f) *εἴκελος — θεοῖς*, von Dionysos h. VII 21.

g) *εἶδος ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν*, ein Sterblicher *θ* 174.

h) *θεοῖς ἐναλίγκιος*, Odysseus *ι* 267; cf. *ν* 89.

θεῷ ἐ. αὐδήν: Τ 250; ä. α 371, ι 4. θεῷ ἐ. ἄντην: β 5. δ 310; cf. ω 371.

i) ἀθανάτοις ἐναλίγκιοι, Brüder der Nausikaa η 5.

k) δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος, γ 468 von Telemach; θ 14 und ψ 163 von Odysseus. Cf. ζ 16.

l) ἐπιείκελος ο 414. Δ 60 etc., womit Menschen den Göttern verglichen werden; nur 1 Mal von einem Gott, Helios: h. XXXI 7.

m) ὥστε θεαί, h. Cer. 108 die Töchter des Keleos und Aehnliches oft.

Endlich erwähne ich noch die häufigen Beiworte der Helden: θεοειδής: Β 862 etc.; θεοείκελος: Α 131 etc.; h. XXVIII 15: θ. τεύχη; ἰσόθεος: Β 565 etc.

Die Sammlung lässt sich leicht vervollständigen mit Hülfe des lex. Hom. v. Ebeling.

Von Hesiod gehören nur 3 Stellen hierher: O. 112 die Menschen des goldenen Zeitalters ὥστε θεοὶ δ'ἔζωον —. Sc. 182 Theseus ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν. Frg. LXXXIII: εἶδος 'Ολυμπιάδεσσιν ὁμοίη (Λειπεφίλη). — Theog. 350 heißt Urania θεοειδής.

Die Tragiker machten nur geringen Gebrauch von solchen Gleichnissen: Pers. 711 heißt es von Dareios: ὡς θεὸς διήγαγες (βίοτον). Ae. Suppl. 980 ff. befiehlt Danaos seinen Töchtern, den Argeiern Gebete und Opfer darzubringen ὡς θεοῖς 'Ολυμπίοις. Oe. C. 247 f.: ἐν ὑμῖν (dem Chor) ὡς θεῷ κείμεθα τλάμονες (Oedipus und Antigone). — Phil. 657: ὥσπερ θεόν, vom Bogen. — Ag. 336 f.: ὡς δὲ δαίμονες ἀφύλακτον εὑδήσουσιν. — Rhes. 301: ὁρῶ δὲ 'Ρῆσον ὥστε δαίμονα. — Alc. 996: Das Grabmal der Alkestis soll geehrt werden θεοῖσι ὁμοίως. — Pers. 150 f.: ἥδε θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς φάος ὁρμᾶται μήτηρ βασιλέως. E. El. 67: ἴσον θεοῖσιν vom Landmann. Hec. 356: Polyxene ἴση θεοῖσι. — Von den o. angeführten 3 Epitheta findet sich nur ἰσόθεος: Pers. 856 v. Dareios, der 633 ἰσοδαίμων βασιλεύς heißt. Pers. 80: ἰσόθεος

φώς von Xerxes. Ant. 836: *τοῖς ἰσοθέοις*. I. A. 626: *ἰσ. γένος*. Tro. 1169: *τῆς ἰσοθέου τυραννίδος*.[2] —

Wir lassen nun die einzelnen Göttergestalten, die im Ṛ V. zu Vergleichen herangezogen sind, vor unsern Blicken vorübergleiten:

a) Agni. Bei diesem Gotte wie bei Dyaus, Mitra, Sūrya u. a. ist oft schwer zu entscheiden, ob wir das betr. Wort als Eigenname oder Apellativum aufzufassen haben (cf. v. Bradke l. c. p. 12 f.); ich habe deshalb nur die mir ganz sicher scheinenden Stellen hierher gezogen und verweise für anderes auf die Rubriken „Feuer", „Himmel", „Freundschaft", „Sonne". — Indra soll das *rakshas* niederbrennen mit dem Geschoss, wie Agni den dürren Wald (*agnír ná çúshkaṃ vánam indra hetí ráksho ní dhakshi* VI 18, 10).[3] Indra und Agni werden um Reichtum gebeten, damit die Bittenden das Feste und Starke in den Schlachten bewältigen können wie A. die Wälder beim Winde (*agnír váneva váte* VIII 40, 1). Indra verzehrte den unterworfenen Vṛtra wie A. mit den Zähnen trockene Speise (*agnír ná jámbhais tṛshv ánnam* X 113, 8). Indra erstarkte wie A., der die Wälder überwältigt (*agnír váneva sāsahíḥ* VIII 12, 9). Sūrya ergoss seine Glut wie A. im Walde (*agnír váne ná* X 31, 9). Soma wird angerufen: entflamme mich wie den durch Reiben erzeugten A. (*agníṃ ná mā*[4] *mathitáṃ sáṃ didīpaḥ* VIII 48, 6). Soma ergießt sich wie A. nach dem Holze (*agnir ná — vána á sṛjyámāno* IX 88, 5). Die Pressteine besingt der Sänger, die bessere Nahrungs-

---

[2] Cf. die Zusammenstellung bei Rappold, Gleichnisse bei Ae. S. E. II p. 29 ff.

[3] L.; „wie Agni, der [Blitz] Pfeil". Mit G. Wb. fasse ich trotz des *pada-pâtha* (*hetís*) das *hetí* als Istr.; wäre es mit *agnír ná* und dem flg. *açanír* parallel construirt, so würde das Fehlen der Vergleichungspartikel sehr auffallend sein; auch die Annahme von Bergaigne, S. V. p. 99, halte ich für unnötig, es sei vielleicht die Bez. der Waffe in denselben Casus wie der Göttername gesetzt.

[4] Ueber die Stellung des Pronomens cf. Anm. 24.

bereiter sind sogar als A. (*agnéç cid — pitukṛttarebhyāḥ* X 76, 5).[5]

b) Aditi. Das Geben der Maruts dauert lange wie der A. Satzung (*áditer iva vratám* I 166, 12). Soma wird verglichen mit der Milch der (unversieglichen Weltkuh) A., d. i. der Urmaterie (*páyo ná dugdhám áditer ishirám* IX 96, 15).

Aryaman: cf. s. Mitra p. 298 f.

c) Açvinen. (*Nāsatyā*). Indra ist ein tüchtiger Wagenfahrer (*śúgmyo rathesh ṭhāḥ*) *nāsatyeva* I 173, 4). Soma ist bei der Anrufung heilvollst *nāsatyeva* IX 88, 3.

d) Indra. Dieser, der Gott κατ' ἐξοχήν der vedischen Inder, der gewaltige Himmels- und Kriegsgott wurde in besonders hervorragender Weise von den alten Sängern des Veda angerufen und gepriesen und deshalb auch am meisten von allen Göttern zu Vergleichen herangezogen.[6] Von Göttern werden folgende mit ihm verglichen: Den A. füllen mit Kraft, mit Gottheit, mit Gabe die trefflichsten Männer *indraṃ ná* VI 4, 7. Die Taten des starken A. werden wie diejenigen Indras gepriesen (*indrasyeva — tavásas kṛtāni* VII 6, 1). „Schafft den Agni ... euch herbei wie den Indra" heißt es X 6, 5, cf. die gleich darauf citirte Stelle IV 43, 3. A. soll Stärkung herbei schaffen, ganz

---

[5] Es ist begreiflich, dass bei meiner Anordnung der Vergleiche das sehr interessante Gesamtbild eines jeden vedischen Gottes verloren geht. Da ich mich aber bemühte, innerhalb der verschiedenen Gruppen, so weit es ging, die Bilder, die sich auf ein und denselben Gott beziehen, zusammenzustellen, wird man leicht eine Uebersicht gewinnen können. Von Agni und Ushas gibt eine hübsche Darstellung Fritsche Anfänge d. Poesie p. 16 f. u. 18 f., die sich an der Hand unserer Arbeit vervollständigen lässt.

[6] Ich verkenne keineswegs den von M. Müller betonten Henotheismus, der im Veda herscht und will nur hervorheben, dass Indras Größe und Macht ganz besonders gepriesen und ihm gewissermaßen der Platz des alten idg. Dyaus pitar eingeräumt wurde (cf. VI 20, 2 p. 24).

wie sie Indra liebt (*ūtír indravātatamā* X 6, 6). — Die Açvinen kommen eilends zur Opfergabe *índro ná* IV 43, 3. Die Açvinen sind indraähnlichst (*indratamā* I 182, 2); ebenso die Ushas VII 79, 3. — IV 37, 5 wird der indraähnliche (*indrasvantam*) Ṛbhu angerufen. — Die zum Opfer gehn, rufen wie den I. den Dadhikrā IV 39, 5. — Pūshan steht da wie I. im Kampf um Güter X 139, 3. Derselbe Pūshan wird von dem preisenden Sänger VI 48, 14 und 15 der Reihe nach mit Indra, Varuṇa, Aryaman, Vishṇu, der Marut-Schar verglichen, worin sich die niedrigere Stellung des Pūshan ausspricht; *táṃ va* zu Anfang von 14 beziehe ich auf Pūshan und nicht auf die Marut-Schar wie L. nach Sāy., da jedenfalls 14 und 15 eng zusammengehören und zu allen Vergleichungsobjecten d e r s e l b e Göttername, eben Pūshan, zu ergänzen ist. L. lässt in 15a die Vergleichungspartikel bei *çárdho* ohne Grund aus. — Manyu ist siegbewirkend wie I. X 84, 5. — In dem Lied an Sarasvatī lesen wir VI 61, 5: wer dich anruft, o Göttin S., wenn Kampf sich erhob, wie den Indra bei des Vṛtra Ueberwältigung (*indraṃ ná vṛtratūrye*) etc. — Der goldarmige sc. Savitar wird verglichen mit dem donnerkeilbewehrten I. VII 34, 4. — Töter der Feinde, Burgenspalter ist Soma wie I., der große Taten verrichtet (*indro ná yó mahā́ kármāṇi cákrir* IX 88, 4). Soma wird wie Indras Tosen in der Schlacht gehört (*indrasyeva vagnúr* IX 97, 13). Außerhalb des Götterkreises finden wir folgende Bilder von Indra: der König und Günstling Indras, Trasadasyu ist wie dieser Vṛtrabewältiger IV 42, 8 (über Tr. cf. R. V. II 305). Die sieben Ströme preisen wie den I. den Paijavana VII 18, 24 (König Sudās, cf. R. V. II 361). In der Rājastuti wird der König angeredet: *indra ivehá dhruvás tishṭha* X 173, 2. — VIII 63, 10 fleht der Dichter um einen gewaltigen Heldenherrn wie I. (*tveshám indraṃ ná sátpatim*). „Ich bin Nebenbuhlertöter wie I. unverletzt" spricht wohl ein „Throncandidat" (Z. p. 175) X 166, 2. Tārkshya, das Sonnenross, wird erfleht, wie Indras

Gabe (*indrasyeva rātím ājóhuvānāḥ* X 178, 2). — Der Besitz von Kühen erscheint dem Dichter so wertvoll, dass er sie auf gleiche Linie mit I., Bhaga und Soma stellt: *gávo bhágo gáva índro me achān gávaḥ sómasya prathamásya bhakshaḥ | imā́ yā́ gávaḥ sá janāsa índra* (— was diese Kühe sind, ihr Leute, das ist Indra!) VI 28, 5. — Die unvergleichliche Hoheit des indischen Götterkönigs tritt besonders hervor in folgenden Formeln: nicht ist einer wie du I. geboren, nicht wird er geboren werden, über das All bist du hinaus gewachsen (*ná tvávāñ indra káçcana ná jātó* etc. I 81, 5), ganz ähnlich I 165, 9. Nicht wie du bist, Unsterblicher, gibt es einen andern VI 21, 10; ähnlich VI 30, 4. Nie zuvor wurde geboren ein heldenhafterer als du, keiner so, weder an Reichtum, noch an Herrlichkeit VIII 24, 15. Nicht wie du bist, ist ein Himmlischer noch ein Irdischer geboren, noch wird er geboren werden VII 32, 23. Aehnliche Formeln, allerdings nicht auf einen Gott angewendet, finden wir h. Ap. P. 173: *οὔτε θεοῖς ἐναλίγκιον οὔτε βροτοῖσι*, von Typhaon; *B* 553: *τῷ δ'* (Menestheus) *οὔ πώ τις ὁμοῖος — ἀνήρ* und Ae. oft. — Einen andern, der so wie du, finde ich nicht, um ihm zu spenden, heißt es VIII 24, 12. Keiner, I., ist höher als du, nicht besser ist einer, keiner ist so wie du: IV 30, 1, cf. I 52, 13. Keiner steht an Heldenmut dem I. voran I 80, 15. I. lässt keinen Vergleich zu in Bezug auf Stärke I 102, 6. Nichts Trefflicheres als du bist, gibt es V 31, 2. Nicht gibt es seines Gleichen unter den Geborenen und unter denen, die geboren werden in Zukunft IV 18, 4. Niemand erreichte dein Lob durch Kraft noch durch Herrlichkeit VIII 24, 17; ähnlich VIII 59, 3. Nicht die Götter erreichten dich, nicht die Sterblichen; alles Gewordene überragst du an Kraft VIII 86, 9. Der Götter Kraft kommt Indras höchster Göttermacht nicht gleich (*deváç cit te asuryàya pū́rvé 'nu kshatrā́ya mamire sáhāṅsi* VII 21, 7); VIII 67, 4 heißt es: *nákīm vṛdhīkā́ indra te ná sushā́ ná sudā́ utá | nā́nyás tvác chūra vāghátaḥ.* Nie gingen anders wohin unsere

Wünsche als zu dir: *nū anyátrā cid adrivas tvā́n no jagmur āçā́sah* VIII 24, 11. Weder des Himmels Umfang noch der Erde Grösse sind mit I. vergleichbar I 55, 1; cf. I 61, 8; VII 21, 6. Die Erde ist das Ebenbild Indras: *cakṛshé bhū́mim pratimā́nam ójaso* I 52, 12, cf. v. 13: *tvám bhuvaḥ pratimā́nam pṛthivyā́.* — Zu I. als dem Herrn der Güter spricht der Dichter: *yád indrāhám yáthā tvám īçīya vásva éka ít* | *stotā́ me góshakhā syāt* VIII 14, 1. Wir sehen, die Dichter benutzten Indras Macht, um die höchste Macht zu veranschaulichen. Direkte Parallelen aus unsern griechischen Dichtern lassen sich natürlich nicht geben; am ehesten noch können wir dem I. Zeus und den Kriegsgott Ares zur Seite stellen. Homer zieht den ersteren selten zu Vergleichen heran; in Bezug auf die *μῆτις* wird mit ihm Odysseus verglichen, *B* 169. 407. *K* 137, und Hektor *H* 47 und *Λ* 200. Agamemnon ist *ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἴκελος Διὶ τερπικεραύνῳ* *B* 438. Sehr häufig dagegen werden die Helden dem Ares verglichen: Achill *X* 132; Patroklos *Π* 784; Aias *H* 208 ff.; Hektor *P* 72; *Θ* 215 und a. Nur selten stossen wir auf Bilder dieser Art bei den Tragikern: H. f. 521 sagt Megara von Herakles: *Διὸς σωτῆρος ὑμῖν οὐδὲν ἐσθ' ὅδ' ὕστερος.* Rhes. 355 und 358 wird Rhesos metaphorisch Zeus genannt; 386 heißt er *θεὸς αὐτὸς Ἄρης.* Während also Homer gern von solchen Gleichnissen Gebrauch machte, mieden die Tragiker dieselben geflissentlich. Warum? Diese Frage muss an anderem Orte beantwortet werden.

e) Ushas. Der Götter Stämme (*víçah*) sollen nicht weichen wie die ins Wasser tretenden Morgenröten (*prasnā́tir ivosrā́ḥ* VIII 64, 8), cf. L. IV 388 z. Stelle. Agnis Gänge wurden wahrgenommen wie die der U. (*ushásām ivétayaḥ* X 91, 4); A. strahlte wie mit der U. Strahl (*ushā́so ná bhānúnā* VI 15, 5). Agnis Feuer erschienen wie der U. Strahlen (*ushásām iva ketávaḥ* VIII 43, 5). Indra erfüllte beide Welten (= Himmel und Erde) wie U. X 134, 1. Nicht sind, Indra, deine Gunsterweisungen, nicht die Reich-

tümer zu überschauen, so wenig als die früheren Ushas und die neuen (*pūrvā usháso ná nūtanāḥ* VII 18, 20; bekanntlich erregten das ewige Erscheinen und Verschwinden der Morgenröte, sowie ä. Naturerscheinungen das Erstaunen des ved. Inders in hohem Maße und bei den Dichtern ist daher oft von diesen Wundern der Natur die Rede). I 57, 3 ruft der Dichter dem Opferer zu: diesem furchtbaren (Indra) rüste zu sc. das Opfer beim Opferfest, mit Verehrung, wie du, glänzende Ushas (*úsho ná çubhra ā́ bharā*); L. fasst das *na* als Negation auf und zieht es zum flg. *pánīyase*, die Stellung des *na* ist mir aber dann unerklärlich. Ich glaube, dass wir einen Vergleich des Opferers mit der Ushas vor uns haben; der Vocativ des Vergleichungssatzes ist durch Attraction zu erklären, d. h. er wurde angezogen von dem Vocativ, welcher zu *ā́ bharā* zu ergänzen ist. Ganz deutlich ist diese Construction I 30, 21, worauf Bergaigne S. V. p. 86 aufmerksam gemacht hat; cf. auch VI 68, 4. Inwiefern in unserem Beispiele der Opferer mit U. verglichen wird, ist unklar; vielleicht haben wir an die Unterwürfigkeit zu denken, die selbst Ushas dem über ihr stehenden Indra zollt. — Die Maruts schmücken das Opfer (*adhvaraçríyaḥ*) wie der U. Strahlen X 78, 7. — Zu Soma wird gesagt: fülle an die zwei großen Welten, wie U., Sūrya mit den Strahlen IX 41 5. — Urvaçī spricht zu Purūravas (über die Situation des Liedes cf. L. V 516): fort schritt ich wie der Ushasen erste (*prā́kramisham ushásām agriyéva* X 95, 2). — Das Lied ist ghṛtaantlizig (cf. s. Antliz w. u.) wie die Göttin U. VII 85, 1. — ἠώς, die als Göttin bei den Griechen eine so hervorragende Rolle spielte wie Ushas, habe ich bei unsern griechischen Dichtern nirgends in einem Gleichnisse gefunden.

f) Ṛbhu, kommt nur X 144, 2 in einem Vergleiche vor: dieser (der Keil; L. V 219 „damit ist die *vashaṭkṛti* gemeint") bringt den Rauschtrank wie Ṛbhu (*ayám bibharty ūrdhvákṛçanam mádam ṛbhúr ná kṛ́tvyam mádam*); wir können

jedoch das Wort auch appellativ fassen als „tüchtig“, wie das L. und G. tun.

g) Tvashṭar. Der Sänger ruft den Agni, „dass dieser bei uns sei wie T. bei den Gestalten, die er zimmern will (*tváshṭā rūpéva tákshyā* VIII 91, 8). „Wie T. alle Wesen kennend schuf ich die zwei Welten“ rühmt sich Varuṇa IV 42, 3.

h) Dyaus. Die Götter wirken mit ihren Schätzen wie D. (*devā́ dyaúr ná vā́rebhiḥ kṛṇávanta svaíḥ* X 74, 2). — Bei dir, o König, dem kunstreichen, soll der Vollkommenheit wegen gleichsam D. zum Opfer laden, ruft der Dichter VI 12, 2 dem Agni zu (*ā́ yásmin tvé sv ápāke yajatra yákshad rājant sarvátāteva nú dyaúḥ*). Agni brüllte wie der donnernde D. (*standáyanniva* d. X 45, 4). Glücklich erschien der erfreuende (Agni), wie D., wenn er durch die Wolken lächelt, cf. w. u. (*dyaúr iva smáyamāno nábhobhiḥ* II 4, 6). Indras Gewalt wird hervorgehoben mit den Worten: zerbrechend wie der stein-(blitz-) bewehrte D. (*vibhañjanúr açánimāñ iva d.* IV 17, 13). X 133, 5 wird gesagt: wer uns, Indra, anfeindet —, dessen Stärke wirf nieder wie der große D. (*mahíva d.*); wie D. lasse er überlegene Herschaft gedeihen (*d. ná kshatrám abhíbhūti púshyāt* IV 21, 1). Dem Indra wurde von den Göttern insgesamt Asuraheit (*satrā́suryàm*) wie die des D. verliehen VI 20, 2; cf. zu der Stelle v. Bradke l. c. p. 27, 32 u. 44, der übersetzt „Asurastellung, die der des D. gleich ist.“ — Metaphorisch heißt Indra I 54, 3 Dyaus: *árcā divé bṛhaté* —. Bṛhaspati fand die Ushas, den Sūrya, die Kuh, den (Blitz-) Strahl wie der donnernde D. (*stanáyann iva* d. X 67, 5; donnernd wie D.?). — Herabstieg zum Sindhu Varuṇa wie D. VII 87, 6. Er, der Weise (Varuṇa), lässt Weisheit gedeihen wie D. die Farbe (*rūpáṃ d. iva* VIII 41, 5). Im Marut-Lied VIII 7, 26 wird der Stier (nach Sāy. = der Regen) mit D. verglichen: als mit Uçanas ihr aus der Ferne nach des Stieres Höhle gingt, brüllte er aus Furcht

wie D. (*uçánā yát parāváta ukshṇó rándhram áyātana* | *d. ná cakradad bhiyá*).

i) Dhishaṇā, die Verleiherin von Reichtum: Indra verteilt Gut wie Dh. Besitz (*vibhaktā bhāgáṃ dhishánева vájam* III 49, 4).

k) Parjanya. Agni ist die wie P. donnernde Macht (*parjányakrandyaṃ sáhaḥ* VIII 91, 5); Indra gleicht an Gewalt dem regenreichen P. (*ójasā parjányo vṛshṭimáñ iva* VIII 6, 1). Indu, der dem regenreichen P. gleicht, soll sich klären im Madhu-Strom IX 2, 9; wie sehr oft, fehlt hier das tert. comp.; L. V. 338 ergänzt gut „so befruchtend, so woltätig für uns". Aehnlich werden IX 22, 2 die Somatränke mit den Regengüssen des P. verglichen. — König Citra breitete sich aus wie P. mit Regen (*p. iva tatánad*[7] *dhí vṛshṭyá* VIII 21, 18). Der Sänger soll mit dem Liede rauschen wie P. I 38, 14.

l) Pūshan, der Gott des Gedeihens: Wie P. ruft euch (d. h. so reich an Gaben wie P.), Açvinen, der Verständige, wie (er) den Agni, die Ushas etc. ruft (*yuvám pūshévāçvinā púraṃdhir agnim usháṃ ná jarate* — I 181, 9). Indra ist den Menschen ein P. VI 24, 5. Sarasvatī wird angefleht: bahne uns Erwerbung wie P. (*rádā pūshéva naḥ sanim* VI 61, 6). Soma ist wie P. Gebetslied-Erreger (*dhījavano*) IX 88, 3. Als P., als Rayi, als Bhaga strömt Soma sich läuternd IX 101, 7.

m) Bhaga, der Gabenspender: Dich (Agni) — wollen wir wie Bh. in das Preislied setzen, singt der Ṛshi I 141, 10. Agni ist anzurufen wie Bh. I 144, 3: ä. VIII

[7] Ich mache darauf aufmerksam, dass sehr oft in den ved. Vergleichen das dem eigentlichen u. bildlichen Ausdruck gemeinschaftliche Verbum in den Vergleichungssatz hineingezogen wird, wie an unserer Stelle; so auch z. B. II 11, 3 (p. 31): *etá-prá vāyáve sisrate ná çubhráḥ*; man vergleiche ferner: II 14. 11. IV 1, 19. V 25, 8. VI 24, 6; 48, 21. VII 55, 2; 103, 5. VIII 6, 23; 12, 13; 21, 18; 34, 3; 82, 3; 85, 11. IX 14, 5; 57, 1; 69, 1; 97, 18; 107 12. X 101, 11 etc. Cf. auch S. V. p. 79 f.

91, 6; er ist wie Bh. der Führer der göttlichen Völker III 20, 4. Agni erschließt die Opfergabe immerfort wie Bh. das Gut (*vihavyám a. ānushág bhágo ná váram ṛṇvati* V 16, 2). Zu Agni dringen wie zu Bh. die reichlich spendeten (*bhágam iva papṛcānása ṛñjate* I 141, 6). „Du bist uns Bhaga" wird Agni VI 13, 2 angeredet. Die Açvinen werden gebeten, reiche Habe zuzuteilen *áñçeva* X 106, 9; ich verstehe darunter mit L. Añça und Bhaga, die zwei Aditisöhne; sehr matt wäre das Appellativ: „wie zwei Verteiler" (so G.). Indra hielt fest wie Bh. am höchsten Himmel die beiden Welten I 62, 7; wie Bh. ist er im Schlachtgesang zu rufen (*bh. ná kāré hávyo*) III 49, 3, cf. V 33, 5. Wie dem Bh. gehen die Menschen Indra nach VIII 50, 5. Der Āṅgirasa (= *Bṛhaspati*) führte her wie Bh. den Aryaman d. h. die Ehe, wie der Zusammenhang zeigt (*bhága ivéd aryamáṇam ninīya* X 68, 2). Die Kühe erscheinen dem Sänger VI 28,5 wie Bh. (Cf. p. 292).

n) Maruts. Agnis Strahlen rauschen mächtig wie die Marut-Schar (*tuvishvanáso mārutaṃ ná çárdhaḥ* IV 6, 10); Agni ist nicht zu hemmen wie der M. Brausen (*ná yó várāya marútām iva svanáḥ* I 143, 5); wie die mächtig rauschende M.schar auf einträglichen Fluren, auf wüsten Flächen ist Agni zu verehren (— *ishṭániḥ;* ich folge mit L. Sāyaṇas Erklärung *yashṭavyaḥ*; G.: braust er, P. W. rauschend) I 127, 6. Mit Agnis Huld (*ávena*, L.'s Conjectur *ravena* Gebrüll halte ich für unnötig) mischen sich gleichsam der M. Genüsse d. h. der Sturm I 128, 5, cf. L. IV 276. Agni soll als *hotar* das Opfer anstellen gleichsam auf der M. Antrieb (— *práyukti*) VI 11, 1. Die Açvinen sind marutähnlichst (*marúttamā* I 182, 5). Soma geht brüllend wie der M. Rauschen IX 70, 6[8]; ebenderselbe

---

[8] Concretes mit Abstractem verglichen wie noch ö.: cf. S. V. 85. [Ich verweise in den meisten Anmerkungen mit Absicht auf Bergaigne, da dessen an feinen Beobachtungen reiche Syntax der ved. Gleichnisse noch zu wenig beachtet ist].

wird der kräftigen (*çushmí*) M.schar verglichen IX 88, 7. — Die Kuçikas bekämpfen den Feind wie die Angriffe der M. (*amitrāyúdho marútām iva prayā́ḥ* III 29, 15). Nicht so wie diese M.strahlen andere mit Goldschmuck, Waffen, mit ihren Leibern VII 57, 3.

o) Mitra. Agni wird oft mit ihm verglichen: du bist wie M. Herr des großen Gesetzes (— *m. ná bṛhatá ṛtásyási* VI 13, 2); ihn setzten hin die Bhṛgus, wie den schön-hingesetzten M. VI 16, 2; er verfügt über fürstlichen Glanz wie M. (*tvám hí kshaitavad yáçó 'gne m. ná pátyase* VI 2, 1); besitzt Mitras Glanz (*mitramahaḥ*) I 44, 12, ebenso VI 5, 4 und VIII 49, 7. A. ist schön wie M. I 38, 13[9]; gerade so verehrungswürdig wie M. (*krāṇá m. ná yajniaḥ* V 10, 2[10]. Agni wurde wie M. eines Wunders Lenker (Kutscher: *m. ná bhūd ádbhutasya rathíḥ* I 77, 3); Bergaigne R. V. III 134 erklärt gut „*c'est à dire qu'il a apporté aux hommes un présent merveilleux*". Er ist wie M. unter den Menschenstämmen zu preisen II 2, 3; der Sänger soll Agni besingen, der wie M. die Leute verbündet (*mitrám ná yātayájjanam* VIII 91, 12). — Indra schuf sich wie M. unter den Menschen vollendete Herrlichkeit (*m. ná yó jáneshv á yáçaç cakré ásāmyá* X 22, 2); Indra wird VI 24, 5 metaphorisch M. genannt. — Bṛhaspati schmückt im Volke wie M. Gatte und Gattin (*jáne m. ná dámpatī anakti* X 68, 2).

---

[9] *áchā vadā | agním mitrám ná darçatám:* Besteht der Vergleich, welcher sich auf das Accusativobject des Hauptsatzes bezieht, nur aus Vergleichungspartikel und Substantiv, so wird dieses ebenfalls in den Accusativ gesetzt. Die Fälle dieser Art sind zahllos; man vergleiche z. B. II 2, 3. III 2, 15, IV 6, 8; 38, 3. VI 46, 13. X 115, 3. Dieselbe Construction kommt auch bei Homer vor: ὅρμον δ' Εὐρυμάχῳ — ἔνεικεν, χρύσεον — ἠέλιον ὥς σ 295 f. — VI 45, 22 hat das Dativobject des Hauptsatzes das Vergleichungswort im Dativ attrahirt: *tád vo gāya suté sácā puruhūtā́ya sátvane | çám yád gáve ná çākíne* || (was heilsam dem wie ein Stier Kräftigen!).

[10] Ueber *krāṇā́* cf. v. Bradke l. c. p. 35 f.; die von ihm statuirte Bedeutung des Wortes gibt, wenn sie auch nicht sicher zu erweisen st, doch am ehesten einen guten Sinn.

Dem Vishṇu wird zugerufen: sei heilvoll wie M. 156, 1. Soma ist schön wie M. IX 2, 6; von ihm wird gesagt: *ásāvi mitró* IX 77, 5; zugleich mit M. u. Aryaman wird er verglichen I 91, 3 = IX 88, 8: *çúcish ṭvám asi priyó ná mitró dakshā́yyo aryamévāsi soma.* Die drei bekannten Aditisöhne finden wir in dem Vergleiche VIII 31, 13: *yáthā no mitró aryamā́ várunaḥ sánti gopā́ḥ | sugā́ ṛtásya pánthāḥ.*

p) Rudra. X 61,15 werden die Açvinen rudraähnlich (*raúdrāv*) genannt; dasselbe Epitheton erhält Agni X 3,1. Wie Rudras Söhne (die Maruts), des Dyaus Asura Ordner es wünschen, — so soll es sein (*yáthā rudrásya sūnávo divó váçanty ásurasya vedhásaḥ* | — *táthéd* [Anm. 16] *asat:* VIII 20, 17, cf. v. Bradke l. c. p. 46).

q) Varuṇa. Agni herrscht allein über das Gut wie V. *éko vásvo váruṇo ná rājati* I 143, 4); er weiss alles wie V. durch seine Einsicht (*víçvaṃ sá veda v. yáthā dhiyā́* X 11, 1). Die Kakuha (Büffelart) der Açvinen tummeln sich wie des Varuṇa *yugā́: vaçyánte vām kakuhā́ apsú jātā́ yugā́ jūrṇéva váruṇasya bhū́reḥ* I 184, 3; *yugā*, das gewöhnlich hier mit „Geschlechter" übersetzt wird, nehme ich in seiner eigentlichen Bedeutung „Gespann" und denke hierbei wie L. IV 49 an die Zeit, spez. an die Jahreseinteilung; das Jahr mit seinen Monaten und Tagen wird oft unter dem Bilde eines Wagenrades dargestellt: cf. die von mir zusammengestellten Bilder unter „der Wagen und seine Teile" (II. Teil, 2β) und Z. p. 368. Bestärkt werde ich in meiner Annahme durch die Stelle I 25, 8, an der spez. V. als Kenner der 12 Monate etc. aufgeführt wird (cf. auch Z. p. 367). — Indra wird X 99, 10 mit dem zauberkräftigen (*māyí*) V. verglichen und VI 24, 5 metaphorisch als V. bezeichnet. Soma hüllt sich ins Holz (die Kufe, cf. über dieses Bild w. u. und S. L. IV p. 132 f.) wie V. in die Flüsse (*vánā vásāno v. ná sindhūn* IX 90, 2); derselbe heißt metaphorisch Varuṇa IX 95, 4.

r) Vasu (der treffliche, woltuende sc. Gott): X 122, 1 preist der Sänger Agni wie den glänzenden V. (*vásuṃ ná*

citrámahasam —); ein anderer singt I 127, 1: *agníṃ hótāram manye dásvantaṃ vásum* etc.; ebenfalls von Agni heißt es: als Vasu bist du des Guten Herr allein (*vásur vásūnāṃ kshayasi tvám éka* X 91, 3). Dadhikrā wird IV 40, 5 u. a. auch durch die Worte charakterisirt: *vásur antarikshasád.* — Die Parvata (Berge pers.) sind Helden wie die Vasus (*vásavo ná vīrāḥ* V 41, 9). Dem Mythus entlehnt ist das Gleichnis X 126, 8: wie ihr, o Vasus, die am Fuße gebundene Büffelkuh befreitet, so befreit uns aus der Not; ähnliches wird von Indra und Agni IV 12, 6 gesagt, cf. S. L. IV p. 101.

s) Vāja (N. pr. eines der drei Ṛbhu: der Mutige): VII 37, 4 wird Indra dem V. verglichen und erhält zugleich den Namen des andern Ṛbhu „Ṛbhukshan": du I. gehst als Ṛbhukshan mit eigenem Glanze wie V. gewogen zur Heimat jubelnd (*tvám indra sváyaçā ṛbhukshá v. ná sādhúr ástam eshy ṛkvā*).

t) Vāta, Vāyu, die Windgötter, finden wir in folgenden Vergleichen: Agni durcheilt die Nächte als Fürst wie Vāyu sc. die Länder (*v. ná rāshṭry áty ety aktūn* VI 4, 5; cf. L. IV. 347); V. 7 desselben liedes wird er direkt als Vāyu bezeichnet. Indra soll zum Opferer fahren wie Vāyu mit seinen Gespannen[11] (*yāhí vāyúr ná niyúto no ácha* III 35, 1 = VII 23, 4); ä. heisst es von ihm „wie V. mit dem Wagen die Vasus zu Gespannen habend" (*rátho ná*

[11] Die Construction dieser und der folgenden Stelle erklärt, wie ich überzeugt bin, richtig Bergaigne S. V. p. 98: *Ces dieux font la même route que leur char et leurs chevaux. Il n'en est pas moins vrai que les comparaisons suivantes, appliquées à Indra, et où le nom de Vāyu est construit parallèlement à celui des chevaux ou du char, éveillent l'idée d'Indra venant comme Vāyu avec son char ou ses chevaux*: es folgen unsere beiden Stellen: cf. desselben Verfassers Anm. 4, 5 u. 6 u. p. 99, wo noch weitere Beispiele analoger Construction zu finden sind. Wir werden noch oft solchen formelhaften, ein Compositum vertretenden Ausdrücken begegnen und verweisen auf unsere Anmerkungen: 15. 19. 23. 31. 38. 46.

vāyúr vásubhir niyútvān III 49, 4). Schwierig ist II 14, 3: *tásmā etám antárikshe ná vā́tam indraṃ sómair órṇuta jū́r ná vástraiḥ*, cf. p. 127; hier geht uns nur der erste Teil des Verses an, und da ich glaube, dass das „einhüllen" des Indra (veranschaulicht durch das im 2. pāda folgende Bild) sich nur auf diesen bezieht und nicht auf Vāta, nehme, ich an, dass wir das tertium comp. für den ersten Vergleich zu ergänzen haben, wie so oft; vielleicht ist zu übersetzen: den Indra, der wie Vāta im Luftraum etc. brüllt oder einherfährt, hüllt etc. Graßmann's Uebersetzung „reicht Soma dar, der braust wie Sturm im Luftraum" kann ich nicht billigen und Ludwigs Erklärung V 56 erscheint mir zu gekünstelt. — Soma hat wie Vāyu Gespann (*v. ná yó niyútvāñ* IX 88, 3). X 76, 5 besingt der Dichter die Presssteine, die ungestümer als V. den Soma erfassen, (*vāyóç cid á sómarabhastarebhyaḥ*); wir können mit L. V 331 an Vāyus Wettkampf mit Indra denken. — Diese (*etá*, ich ergänze mit *Sāy. stutayaḥ*) eilen vorwärts (zu Indra) wie dem Vayu die glänzenden etc. Gespanne (*prá vāyáve sisrate na çubhráḥ*, cf. Anm. 7) lesen wir II 11, 3.

u) Die Presssteine arbeiten rascher als Vibhvan (*vibhvánā cid āçvápastarebhyaḥ* X 76, 5; cf. L. V 331): Vibhvan N. pr. eines der drei Ṛbhu (der „Künstler").

v) Vishṇu kommt nur zweimal in Vergleichen vor und zwar ohne dass sein Name genannt wird; nur die Epitheta weisen auf ihn hin: Agni mit dem dreifachen Sitz gleicht dem Beinschlag des hindurchgedrungenen („eilenden" L.; *trishadhásthas tatarúsho ná jáṅhaḥ* VI 12, 2, unklar!). Soma eilt mit der weitschreitenden Eile (*raúhata urugāyasya jūtún* IX 97, 9; dies Epitheton erhält Vishnu häufig und ich weiss nicht, warum hier L. an den Sonnengott denkt).

w) Savitar. Agni hat wie Gott S. rechte Gedanken (*devó ná yáḥ savitá satyámanmā* I 73, 2[12], ebenso Soma

[12] Sehr oft wird das Relativpronomen in den Vergleichungssatz gestellt: S. V. p. 81 A. 4; man vergleiche noch VI 67, 4; 4, 3.

IX 97, 48; er soll zum Schutze aufrecht stehen wie Gott S. I 36, 13; weit empor streckt er wie S. die Arme (*úd yaṃyamīti savitéva bāhū* I 95, 7); er ließ aufwärts das Licht emporsteigen wie S. IV 6, 1. Der Sänger ruft Agni wie Savitars Belebung (*savám*) VIII 91, 6. Die Ushas strecken Licht aus wie S. die Arme VII 79, 2. Pūshans Satzung ist wahrhaft wie die des Gottes S. (*satyádharmā*) X 139, 3; dasselbe wird im Würfelliede von den Würfeln gesagt X 34, 8. Den Preis und der Verehrung Darbringung, das Lied strecke (*Bṛhaspati*) vor (*úpastutiṃ námasa údyatiṃ ca çlókaṃ yaṅsat*) wie S. die Arme I 190, 3. Soma erschließt wie Gott S. Gut (*vāraṃ ná deváḥ s. vy ūrṇute* IX 110, 6).

x) Sūrya. Agni wird, früh aufgehend, als S. geboren (? *mūrdhā bhuvó bhavati náktam agnis tátaḥ sūryo jāyate prātár udyán* X 88, 6). Göttliche Kraft folgt dem Indra wie der Ushas Sūrya I 56, 4: ä. IX 84, 2: Indu folgt wie S. der Ushas (*induḥ sishakty ushásaṃ ná sūryaḥ*[13]. Die Falben sollen Indra zum Tranke her lenken wie alle Tage den S. I 130, 2. Ushas ist schön mit Sūryas Herrlichkeit, mit Goldschmuck I 122, 2. Tarkshya, das Sonnenross, hat sich rasch mit Kraft über die fünf Menschenstämme ausgebreitet wie S. mit Licht über die Wasser (der Luft, *s. iva jyótishāpás* X 178, 3). Von Bṛhaspati sagt der Sänger: wie S. groß an Licht die Morgenstrahlen (erzeugt), bist du aller brahma Erzeuger (*usrā iva sūryo jyótishā mahó viçveshām ij janitā bráhmaṇām asi* II 23, 2[14]. Der Marut Lobeserhebung (*carkṛtiḥ*) geht im Augenblick um den Himmel wie Gott S. VI 48, 21; ihre Heldenkraft

---

I 78, 1. V 17, 3. I 100, 3. II 12, 4. Oft wird auch das den ganzen Satz regirende Rel. pron. einem kurzen Vgl.ausdruck nachgestellt, wie z. B. *devo na yaḥ* — I 73, 3, *mitra iva yo* — II 4, 1; cf. VI 3, 3. VII 63, 1.

[13] Gemeinschaftliches Object: S. V. p. 79.

[14] Doppelte Construction des nomen agens mit Genitiv und Accusativ, cf. X 22, 3. (S. V. p. 87 f.).

und Größe (*mahitvaṇám,* L. gut „Majestät") bahnte langen Weg wie S. V 54, 5. Rodasī (cf. R. V. II 388 f.) wird auf des Verehrers Wagen steigen wie S. mit glänzendem Antlitz (*á sūryéva vidható rátham gāt tvesháprat̄īkā* I 167, 5), Soma steht über allen Wesen wie Gott S. IX 54, 3; von den Steinen gepresst klärt er sich wie Gott S. IX 63, 13; seine Güsse (*sárgā*) ergossen sich wie des S. Strahlen IX 67, 7; Soma wieherte wie Gott S. IX 64, 9 (das Bild vom Wiehern finden wir ö., cf. II. Teil sub açva und atya). In dem dunkel gehaltenen Liede X 31 lesen wir Strophe 8: *tvácam pavítram kṛṇuta svadhávān yád īm sūryam ná harito váhanti* „(seine) Haut macht zum Läuterungsmittel der Selbstherrliche, wenn ihn wie S. die Falben fahren"; unter svadhāvān können wir nach dem Zusammenhang nur den St. 6 genannten asura, die höchste Gottheit (cf. v. Bradke l. c. p. 70) verstehen.

Ich reihe noch die Bilder an, in denen die mythischen Sonnenrosse Etaça und Dadhikrā vorkommen. In der Erklärung von I 121, 13: *tvám sūro harito rāmayo nṛ́n bhárac cakrám étaço nāyám indra* schließe ich mich Bergaigne (R. V. II 331 und 332) an und übersetze: „du brachtest der Sonne Rosse zum Stillstand, die Helden; es brachte das (Sonnen-) Rad dieser Etaça gleichsam (d. h. einer, der Etaças Stelle vertritt), o Indra"; L.s und G.s Uebersetzung halte ich für verfehlt. — Die Maruts treiben viele an wie der Tages-Etaça (*purupraishā ahanyò naitaçaḥ* I 168, 5). Soma stürzt dahin wie im Sprunge Etaça (*sárgo ná taktý étaçaḥ*[15] IX 16, 1); IX 108, 2 cf. II. Teil X. (Volkswirtschaft) A a, 7. Zum Opfer neigten sich die Ushas wie Dadhikrā dem lichten Orte zu (*dadhikrā́veva çúcaye padā́ya* VII 41, 6).

Die vorliegende Zusammenstellung zeigt uns, dass sämtliche Gottheiten des Veda eine größere oder kleinere Rolle in den Vergleichen spielen. Ihr Wert für die Mythologie besteht darin, dass sie die besonders charakteristischen Eigenschaften jeder Gottheit vorführt.

[15] *sárgo* u. *étaçaḥ* parallel construirt, cf. Anm. 31. (S. V. p. 97.)

II. Die mythisch-historische Welt.

(Historische Gleichnisse.)

Die hieher gehörigen Bilder, deren Gegenstand die Ṛshis und Helden der vedischen und vorvedischen Zeit bilden, sind alle historischer Art, d. h. es werden uns Ereignisse, die einst stattgefunden haben sollen oder sich wirklich ereignet haben und die dabei beteiligten Personen, sehr oft auch letztere allein, in Form eines Gleichnisses oder Vergleiches vorgeführt. Diese historischen Gleichnisse stehen im Gegensatz zu allen anderen Bildern, die zur poetischen Veranschaulichung dienen (poetische Gleichnisse) und stehen hinter letzteren an dichterischem Wert bedeutend zurück, wie schon ihr verhältnismäßig seltenes Vorkommen, im Ṛgveda wie in den Dichtungen anderer Zeiten und anderer Völker zeigt. Trotzdem verdienen diese Gleichnisse schon in sprachlicher Hinsicht unsere Aufmerksamkeit, da wir in ihnen die verschiedenen Vergleichungsformeln der vedischen Sprache sämtlich vertreten finden: das doppelgliederige Gleichnis, die kürzeren Vergleiche und den durch ein Wort ausgedrückten Vergleich. Der Wert, den unsere Bilder sodann für die geschichtliche Betrachtung haben, ist nicht zu unterschätzen; der Vedaleser hat ja oft genug die Frage aufzuwerfen, ob die Helden und Sänger und Opferer, deren Taten und Erlebnisse meist nur flüchtig angedeutet werden, dem Mythus oder der Geschichte angehören und gerade die Gleichnisse sind es, die uns oft für die Beantwortung der Frage Aufschluss geben. In den Rahmen unserer Arbeit gehören jedoch solche Betrachtungen nicht. Viele derartige Probleme hat A. Bergaigne in seiner Réligion vedique zu lösen versucht. Wir haben Gelegenheit, folgende Heldengestalten kennen zu lernen;

Aṅgiras (cf. R. V. I 47 f.; II 307 ff.), der mythische Priester und Sänger, wird nach Manus (p. 309) am meisten

in Vergleichen erwähnt; Agni soll wie A. heran zum Opfer kommen (*angirasvát*; diese kurzen Vergleiche mit dem Suffix — vat sind sehr häufig) I 31, 17; wie A. soll er des Praskaṇva Ruf erhören I 45, 3; wie A. wird er gerufen I 78, 3, ebenso VIII 43, 13. Dem Indra ersinnt der Sänger ein Preislied wie A. I 62, 1; Indra öffnete den Angiras hülfreich den Stall; deshalb bittet der Sänger: in derselben Weise siege und kämpfe für uns I 132, 4; ihm singt dies neue Lied wie A. wird II 17, 1 ausgerufen. ä. III 31, 19. Die Maruts sind verschiedenartig wie die Aṅg. mit ihren Gesängen (*viçvárūpā áṅgiraso ná sāmabhiḥ* X 78, 5). Indra und Agni wurden nach Aṅgiras' Weise besungen VIII 40, 12. Indra wird der beste (A. *áṅgirastamaḥ*) genannt I 130, 3. —

Die Açvinen sollen wie auf des (Sängers) Atri (cf. R. V. II 467) auf das vorzügliche Loblied des Çyāvçava hören (*átrer iva çṛṇutam pūrvyástutim çyāvā́çvasya* — VIII 35, 19); wie euch, Açvinen, der Sänger Atri laut mit Liedern rief zum Somatrank, so rief ich euch — spricht der Dichter VIII 42, 5 und 6 (*yáthā vām átrir açvinā gīrbhir vipro ájohavīt* — ‖ *evá vām ahve* [16] —); wie ihr den Atri aus

[16] Wir lernen an unserer Stelle ein vollständiges Gleichnis mit zwei Gliedern kennen. Ueber die sprachlichen Eigentümlichkeiten der ved. Gleichnisse hat gut gehandelt Bergaigne in seiner Syntaxe des Comparaisons védiques; p. 76 ff. gibt er eine Uebersicht über die verschiedenen Gleichnisformeln. Meines Wissens finden wir an folgenden Stellen des ṚV. Gleichnisse mit *yáthā* im Vorder- und *evá* im Hauptsatz: a) historische: I 76, 5. II 30, 4. III 17, 2; 36, 3. IV 12, 6. VI 4, 1. VIII 38, 9 (*evā́-yáthā*); 42, 5 u. 6. IX 82, 5; 96, 12. X 7, 6; 126, 8; 149, 5; 151, 3 (*yáthā-evám*). Vāl. 6, 2. — VIII 20, 17 (*yáthā-táthā*); VIII 36, 7 (*táthā-yáthā*). VIII 5, 25 — 27 (*yáthā-etā́vat*); Vāl. 1, 9 u. 10 u. 2, 9 u. 10 (*etā́vat-yáthā*). b) poetische, nur sieben: I 113, 1. V 78, 7; 78, 8. VIII 47, 17; X 60, 8 u. 9. — I 108. 2 u. X 88, 19 (*yā́vat-tā́vat*). Die Partikel *evá* ist zu ergänzen: I 51, 12. IV 37, 3. VII 3, 7. VIII 4, 3; 5, 37; 24, 28 u. 29; 31, 13. X 191, 2. Vāl. 3, 1 u. 4, 1. *yáthā* fehlt in dem Gleichnisse V 2, 7. — (Das Verzeichnis bei B. ist unvollständig!).

großer Finsternis befreitet, errettet (mich) aus der Not (*átrim ná mahás támaso 'mumuktam túrvatam narā duritád abhíke*, cf. S. V. zu VII 58, 3 p. 82), so betet der Bhāradvāja VI 50, 10. Agni wird angefleht: Komm her (zu uns) wie zu Atri, erfreue dich am Saft (*á yāhy agne atrivát suté raṇa* V 51, 8 = 9 und 10); er soll wie A. den Praskaṇva erhören I 45, 3; der lichte (*çúciḥ*) sc. Agni dringt vor *atrivát* d. h. wie dem (oder bei) A. V 7, 8. Viçvasāman wird aufgefordert, zu lobsingen wie A. V 22, 1. Den Çyāvāçva soll Indra erhören wie er den A. erhörte, als er die Opferwerke verrichtete VIII 36, 7.

Atharvans, des altberühmten Feuerpriesters (cf. R. V. I 48 ff.; II 321) gedenkt man, wie billig, bei der Feuererzeugung, denn er war der erste, der dieses Dienstes waltete: *imám u tyám atharvavád agnim manthanti vedhásaḥ* VI 15, 17. Agni soll wie A. mit göttlichem Licht den die Wahrheit schädigenden Toren niederbrennen X 87, 12. Als Sänger tritt er I 80, 16 auf: Wie Atharvan, Vater Manu, Dadhyac das Lied „ausspannten" (cf. Teil II sub „Webekunst"), so wurden in diesem Indra die brahma — und die ukthas vereinigt (*yám a. m. d. dhiyam átnata* | *tásmin bráhmāṇi — sám agmata*).

Apnavāna wird in dem Vergleiche VIII 91, 4 erwähnt: — *apnavānavád á huve* | *agnim.*

Urukaksha VI 45, 31: *ádhi bṛbúḥ paṇīnám várshishṭhe mūrdhánn asthāt* | *urúḥ kákshо ná gāṅgyáḥ*; da *urúḥ k.* keinen guten Sinn gibt, halte ich es mit B. R. und anderen für einen Eigennamen: Bṛbu stellte sich auf der Paṇi höchstes Haupt wie Urukaksha, der an der Gangā wohnte.

Uçanā, der Weise (R. V. II 338 ff.): der huldvolle sc. Priester (*vedháḥ*) soll ein Lied singen wie U. IV 16, 2; Soma spricht hohe Weisheit, wie U. (*kávyam uçáneva bruvāṇaḥ* IX 97, 7). —

X 105, 6: es zimmerte der Held (Indra) mit Kraft (den Donnerkeil), wie der geschickte Mātariçvan mi

Einsicht (*ṛbhír ná krátubhir m.*), cf. R. V.. II 322; anders Z., p. 55.

Von der Hülfe, die Indra dem Etaça und Vaça leistete, ist die Rede in Vāl. 2, 9.

Wie Aurva und Bhṛgu (*aurvabhṛguvát*) ruft der Sänger den Agni VIII 91, 4.

Bunt geschmückt führte Agni die Finsternis mit der Flamme weg, im Flug wie Auçija (der Sohn der Uçij, cf. R. V. I 58) fliegend VI 4, 6.

Kaṇva, der Sänger (R. V. II 462 ff.): die Açvinen werden um dieselbe Gunst angefleht, die sie zu Teil werden ließen dem K., Priyamedha, Upastuta, Atri, Çiñjāra, Añçu, Agastya und Sobhari VIII 5, 25—27. Die Bhṛgus erreichten alles Gewünschte wie die K. (*káṇvā iva*) VIII 3, 16. Ich schmücke nach altem Geiste die Lieder wie K., sagt der Sänger VIII 6, 11. Wie Indra für K., Trasadasyu, wie für Paktha, Daçavraja, wie für Goçarya, Ṛjiçvan Rind- und Goldbesitz erbeutete, um ebenso große Gunst wird er Vāl. 1, 10 gebeten; ä. Vāl. 2, 10. Unsere Lieder und den schönen Lobgesang erhöre wie Kaṇvas Ruf: Vāl. 4, 8. Die Maruts sollen mit Beistand kommen, wie ehemals zu K., als er sich fürchtete (*yáthā purā́thā káṇvāya bibhyúshe* I 39, 7. —

VIII 5, 37: Verschafft mir, Açvinen, Anteil an neuen Gaben, wie Kaçu, der Cedier mir 100 Büffel, 10 Tausend Kühe gab.

Den Açvinen soll lautes Lob zurufen der Auçija wie Ghoshā bei des Arjuna Erlangung I 122, 5.

Soma soll Ṛshigut strömen lassen wie Jamadagni IX 97, 51.

Taugrya (Tugrya), der Sohn des Tugra (= Bhujyu; cf. R. V. III 10 ff.): Mit Milchspende möchte ich euch (die Açvinen) herwenden wie der alte T. I 180, 5. VIII 63 14 wünscht der Sänger, dass ihn vier rasche Renner zum

Göttermahle fahren wie die Vögel den Túgrya und ä. VIII 3, 23; das Legendenhafte tritt hier deutlich hervor. —

Derjenige, den Indra und Agni beschützen, bricht selbst fest verschlossene Schätze auf wie Trita (= Soma?), die Töne sc. hervorbrechen lässt, (— *dṛḷhá cit sá prá bhedati dyumná vā́ṇīr iva tritáḥ*) V 86, 1; ä. G. u. L. V 294. Wir haben oft das gemeinschaftliche Verbum für den Vergleich in einem etwas veränderten Sinne zu ergänzen, cf. Anm. 22. Bergaignes Uebersetzung „wie Trita mit seinen Gesängen" (S. V. p. 99) dürfte zu kühn sein. Trita wird auch in dem Gleichnis Vāl. 4, 1 erwähnt: unten p. 310.

Den Sudās sollen die Maruts geleiten wie den Divodāsa, dessen Vater VII 18, 25.

Indra und Agni sollen nach Nabhāka-Weise besungen und angebetet werden VIII 40, 4 u. 5.

Als Navagvas (die „Neuner", cf. R. V. II 307 f.) bewältigen die Flammen die Hölzer VI 6, 3.

Ushas ließ wie Nodhā, was den Menschen lieb ist, sehen (*nodhá ivāvir akṛta priyā́ṇi* I 124, 4); n. ist unzweifelhaft nomen pr., cf. S. L. IV p. 99).

Von Purumāyya, wie er in den Schlachten von Indra unterstüzt wurde, hören wir VIII 57, 10. —

Wie des Pedu Pferd (cf. R. V. II 451) ist Soma Töter der schlangenarmigen (Wesen), aller Dasyu (*paidvó ná hi tvám áhināmnāṃ hantā́ viçvasyāsi soma dásyoḥ* IX 88, 4).

VIII 3, 12 werden wieder eine ganze Reihe von Helden aufgezählt: Indra hilf uns wie du halfst dem Paura, dem Ruçana, dem Çyāvaka, dem Kṛpa, dem Svarṇara.

Wie Priyamedha erhöre Praskaṇvas Ruf wird Agni angefleht I 45, 3.

Dem berühmten Sänger Bharadvāja vergleicht sich der Ushasverehrer VI 65, 6.

Von der sagenhaften Rettung Bhujyus durch die Açvinen (cf. R. V. III 10 ff.; L. V 468) ist die Rede IV 27, 4: wie der dahineilende (Wagen) der Indragenossen

den Bh., brachte ihn — den Soma — der Falke vom hohen Gipfel (des Himmels).

Die Bhṛgus, mythische Priester (cf. R. V. I 52 ff.): IV 7, 4: den Agni schafften herbei die Lebenden, der wie Bhṛgu von Stamm zu Stamm geht (— *bhṛ́gavāṇaṃ viçé-viçe*); in der Deutung des unsichern bhṛgav. schließe ich mich Sāy. an, der erklärt, „*bhṛguvad ācarantam*"; L. „wie Bh. tätig" u. G. „funkelt hell". Agni wird gerufen *bhṛgu-vát* VIII 43, 13. Wie die Bh. schufen wir dem Indra das brahma: IV 16, 20. Als tapfere Kämpfer lernen wir die Bhṛgus IX 101, 13 kennen: *ápa çvā́nam arādhásam hatā́ makhā́ṃ ná* (wie den Feind?) *bhṛ́gavaḥ*, cf. L. V 378. — VIII 91, 4 cf. s. Aurva p. 39. —

Sehr häufig wird der Stammvater der Menschheit, Manus (Manu) zu Vergleichen herangezogen; in vielen Fällen lässt sich jedoch nicht entscheiden, ob dieser oder einfach das Appellativ „Mensch" gemeint ist. Die Açvinen sollen heilbringend herankommen wie zu M. (*manushvát* I 46, 13; *Sāy. manuv. iva*); auf unsere Opferstreu sollen Varuṇa, Mitra, Aryaman sich setzen, wie auf diejenige des M. (sie sich setzten) I 26, 4: — *sīdantu mánusho yathā*; cf. S. V. p. 78. Agni soll zum Opfer kommen *manushvát* wie M. I 31, 17; die Opferer wollen Agni als Leiter des Opfers einsetzen wie Manus (es tat, I 44, 11. L. „wie einen Menschen"; da M. so vielfach zu Agni in Beziehung gesetzt wird, glaube ich, ist es richtiger, auch hier an M. zu denken); der Priester ist geschickt wie der des Manus I 59, 4 (*hótā manushyò ná dákshaḥ*, cf. I 180, 9, II. Teil: Religion, sub Priester); I 76, 5: wie du (Agni) mit des Manus-Sängers Opfergüssen die Götter verehrtest, so lass dich heute verehren; III 17, 2; wie dem M. fördere dies Opfer Wie M. wollen wir dich einsetzen, wie M. dich entzünden, wie M. verehre die Götter, heißt es ferner von Agni V 21, 1, cf. VII 11, 3. VIII 43, 27; *manushvát* wird er gerufen VIII 43, 13. Wie M. lasst uns den von Manus entzündeten Agni verherrlichen: VII 2, 3. Dem Indra u.

Varuṇa wird das Opfer dargereicht *manushvát* VI 68, 1. Soma soll sich klären wie er sich dem Manu klärte IX 96, 12. — I 80, 16 cf. s. Atharvan p. 306.

Specielle Namen (cf. L. V 223 f.) führt Manu in den zwei Gleichnissen:

Vāl. 3, 1: wie du, Indra, bei Manu Sāṃvaraṇi gepressten Soma trankst, bei Nīpātithi, bei Medhyātithi, bei Pushṭigu und Çrushṭigu etc., so trink hier bei uns und Vāl. 4, 1: wie du bei Manu Vivasvān gepressten Soma trankst, wie du bei Trita am chandas Gefallen findest, (so) belustige dich mit Āyu. —

Dem Indra und Agni wurde Neues gesungen nach Mandhātar-Weise VIII 40, 12.

Vāl. 1, 9 wird Indra um die Gunst gebeten, wie er sie durch seine Hülfe dem Medhyātithi und Nīpātithi bewies (cf. Vāl. 3, 1 p. 43). —

Als ihr Götter wie die Yatis (?) die Wesen schwellen ließet, da brachtet ihr die im (Luft-) Meer verborgene Sonne (*yád devā yátayo yathā, bhúvanāny ápinvata | átrā samudrá ā́ gūḷhám ā́ sū́ryam ajabhartana* X 72, 7; *yátayo* ist unklar; G. „wie starke Herscher", L. „wie Arbeiter"; schwerlich richtig!). —

Agni soll wie zu Yayāti zum Opfer kommen I 31, 17.

Vaça Açvya, der Günstling der Açvinen (cf. R. V. II 301 f; 449), wird VIII 46, 21 erwähnt: her kommen soll der Götterfeind (*ádevaḥ*), der so viel Belohnung empfing wie V. A. bei Pṛthuçravas Kānīta empfing, und Vāl. 2, 9: p. 39. —

Wie Virūpa soll Agni Praskaṇva erhören I 45, 3. —

Ich war's, der den Navavāstva Bṛhadratha, wie die Vṛtra (*vṛtréva*) den Dāsa als Vṛtratöter zusammenschmetterte, ruft Indra aus X 49, 6.

V 61, 10 preist der Sänger Purumīḍhas Freigebigkeit: der mir hundert Kühe gab wie Vaidadaçvi, wie Taranta (*yó — v. yáthā dádat t. iva*; G. „wie T. der Spross

des Vidadaçva", aber die doppelte Vergleichungspartikel weist auf zwei von einander verschiedene Personen), vgl. L. V p. 502.

Vyaçva (R. V. II 453) wird als Anbeter und Günstling der Açvinen VIII 26, 9, Agnis VIII 23, 23, Indras VIII 24, 22 und Somas IX 65, 7 in Vergleich gezogen; das Geschlecht der Vyaçva wurde mit Opferlohn reich bedacht, wie uns VIII 24, 28 und 29 zeigt: wie du (Ushas) dem Sushāman Reichtum zum Geschenk herbeiführtest für die V., (so) soll des Nārya Opferlohn zu den somareichen Vyaçva gehen.

Indra und die Maruts werden aufgefordert, Soma zu trinken wie bei Çāryāta III 51, 7. —

V 2, 7: Agni befreite den gefesselten Çunaççepa von tausend Pfosten (*sahásrād yū́pād*, soll wol besagen, dass der Gott auch das scheinbar Unmögliche leisten kann; anders L. IV 328), „so löse von uns die Stricke" (parataktisches Gleichnis).

Vāl. 6, 2: Wie du bei Samvarta dich berauschtest, wie bei Kṛça, so, Indra, berausche dich bei uns.

Sushāman: cf. o. VIII 24, 28.

Sobharī tritt uns VIII 22, 15 in kurzem Vergleich als Verehrer der Açvinen entgegen, ebenso

Sthūrayūpa als Lobsänger Agnis VIII 23, 24 und der Añgirase Hiraṇyastūpa als Anbeter Savitars X 149, 5.

Wir lernen eine stattliche Reihe mythischer und historischer Helden in unsern Gleichnissen kennen und müssen nur bedauern, dass die wenigsten Bilder ausgeführt sind; die meist trockene Aufzählung der Namen sticht sehr ab gegen die sonst so oft zu hohem poetischem Schwung sich erhebende Sprache. Zum Teil können wir uns diesen Contrast daraus erklären, dass viele dieser Stellen späteren und nicht den ältesten Liedern angehören. Genaue Analogien aus den griechischen Dichtern wird niemand für diesen Abschnitt erwarten. Bei Homer werden sehr oft

Götter mit Helden wie Nestor, Achill etc. verglichen, aber wir haben in allen diesen Fällen an eine wirkliche Verwandelung des betreffenden Gottes zu denken und von einem Gleichnis im strengen Sinn des Wortes kann keine Rede sein. Aus Hesiod weiß ich nur ein einziges historisches Gleichnis anzuführen: frg. CLXIV b, wo Helenas Ehebruch auf gleiche Linie mit Klytämnestras schändlichem Gebaren gestellt wird: *ὡς δὲ Κλυταιμνήστρη προλιποῦσ' Ἀγαμέμνονα δῖον | Αἰγίσθῳ παρέλεκτο καὶ εἵλετο χείρονα κοίτην | ὣδ' Ἑλένη ἤσχυνε λέχος ξανθοῦ Μενελάου.* Häufiger werden von den Tragikern Gestalten der Heldensage zu Gleichnissen benützt: Ch. 831 f. wird Orest aufgefordert mit dem Mute des Perseus den Mord zu vollbringen. Or. 1404 wird Orest mit Odysseus verglichen, 1480 mit Hektor und Aias. Ant. 823 ff. vergleicht sich Antigone mit Niobe, ä. Soph. El. 147 ff. Prom. 425 ff. führt der Chor als Beispiel für die Schmerzen des Prometheus die Qualen des Atlas an, Phil. 676 ff. vergleicht er das Los des Philoktet mit Ixions Schicksal, Med. 1282 ff. die Untat der Medea mit Inos Ermordung der eigenen Kinder. In solcher Weise werden noch oft in den Tragödien vom Chore Parallelen gezogen; Rappold l. c. II p. 5 ff. hat die Stellen zusammengetragen. Aus den wenigen Zeilen ergibt sich, dass die epische Erzählung Homers und Hesiods für solche Reflexionen keinen Raum fand, während die lyrische Dichtung des Veda und der griech. Tragiker sich erlauben durfte, ihre Blicke nach der Vergangenheit zu richten und die Erinnerung an deren Größen gern wachrief.

Nur wenige historische Gleichnisse des Ṛ. V. bleiben uns noch anzuführen übrig: mit den Ahnen vergleichen sich die Gottesverehrer IV 2, 16: wie unsere vormaligen Väter das heilige Gesetz d. h. das Opfer in Tätigkeit setzend, gingen zur Andacht die Lobpreisenden (*ádhā yáthā naḥ pitáraḥ párāsaḥ pratnáso — ṛtám āçushāṇā́ḥ —*) und VIII 40, 12: dem Indra und Agni wurde zugesungen nach

Väter-Art (*pitṛvád*). Den Vergleich X 78, 3 cf. p. 161. — Wie du, Indra, den alten Sängern (*pūrvebhyo jaritṛ́bhyaḥ*) zum Labsal gleichsam gereichtest, so rufe ich dich, lautet der Refrain von I 175 und 176, v. 6, ä. VI 19, 4. Der Opferer ruft VIII 38, 9 Indra und Agni wie die Weisen (sie) riefen (*yáthā́huvanta médhirāḥ*). — Häufig wird endlich durch die Formeln pratnavát, pūrvavát u. ä. auf frühere Zeit verwiesen: Ushas soll den Menschen leuchten wie ehedem (*pratnavát*) VI 65, 6; Agni soll zum Opfer kommen wie ehemals (*pūrvavát*) I 31, 17; er strahlt wie nicht zuvor (*ápūrvyam*) III 13, 5 und hat sich wie ehedem (*pratnavát*) mit neuem Glanze am Himmel ausgebreitet VI 16, 21. Indra soll der Menschen Führer sein *yáthā purā́* I 129, 5; Kraft geht von ihm aus wie ehedem (*çúshmā yád asya pratnákodirate* II 17, 1); schlage unsern Feind wie du in kühner Weise ehemals (ihn) schlugst, lesen wir II 30, 4; wie du die früheren Somas trankst, so trink (sie) heute: III 36, 3. Von Soma heißt es: wie du zu den früheren (Opferern) kamst, so kläre dich zu neuem Heile IX 82, 5; X 76 3: sein Saft „entfernt Gebrechen" (? 30 L., der rapas liest, cf. V 331) wie er früher dem Menschen Gang schuf (— *vivér apó yáthā purā́ mánavge ātúm áçret*) Eine hübsche Uebereinstimmung mit diesen letzteren Vergleichen finden wir im Griechischen: das homerische ὡς τὸ πάρος περ (z. B. *X* 250. τ 340) entspricht obigen Formeln ziemlich genau; auch Hesiod o. 184 bietet diesen Vergleich. Von den Tragikern wird ebenfalls oft in den historischen Gleichnissen durch ein πρόσθεν (Prom. 425), πάρος (Med. 1282) u. Ae. auf die Vergangenheit verwiesen.

(Fortsetzung folgt.)

Beurteilungen.

Rudolf Kleinpaul. „Sprache ohne Worte." Idee einer allgemeinen Wissenschaft der Sprache. Leipzig, W. Friedrich. 1888. 456 S. XXVIII.

Denkt man bei Sprache ohne Worte zunächst an Geberdensprache, so könnte mancher Leser dieser Zeitschrift in obigem Buche eine Fortsetzung von Kleinpauls wertvollem Aufsatz (diese Zeitschrift, Bd. VI, S. 353 ff.) vermuten. So indessen ist die Sache nicht. Sondern der Verfasser wendet sich hier einem sehr viel umfassenderen Gebiete zu, indem er „Sprache" im weitesten Sinne als Ausdruck oder äußeres Zeichen eines zu Grunde liegenden Gedankens oder innerer Bedeutsamkeit betrachtet und behandelt. Um dies zu können, sind nicht nur die mannigfachsten Kenntnisse aus Büchern, sondern auch Beobachtungen der Welt und ihres Treibens erforderlich, durch welche der Verfasser ebenso anziehend ist, wie durch die glatte, flüssige Darstellung. Das Ganze gliedert sich in drei Bücher. Im ersten Buch, S. 1—208 handelt er von „Sprache" ohne Absicht der Mitteilung und Gedankenaustausch. Erstes Capitel. Kritik der Weltsprache. Symbolik. Divination. Traumsprache. Zweites Gesicht der Schotten. Zweites Capitel. Sprache des Angesichts. Die leiblichen Analogien. Leib und Seele (das heißt wie von Aeußerem auf Inneres zu schließen sei). Nationalität und Rasse. Stand und Profession (Gewerbekrankheiten). Erfahrungen und Schicksal schon im Aeußeren des Menschen erkennbar. Kleidung. Drittes Capitel. Sprache der Mienen und Geberden, Interjektionen, Lachen und Weinen; der Kuss. Die Selbstbeherschung. Zweites Buch, 211—353. Sprache mit Absicht der Mitteilung, aber ohne Gedankenaustausch. Erstes Capitel. „Ein Schritt vorwärts. Die Reveille." Officielle Widerholung

natürlicher Geberden. Beredtsamkeit des Marmors. Plastische Zeichen der Gesinnungen (Händedruck, Verneigung, Niederknien). Drittes Capitel. Beibringung von Tatsachen. Rhetorische Kunststückchen, Populäre Argumente, Officielle Acte. Viertes Capitel. Die Wahl von Bildern. Bildersprache des Volkes. Bilder gewählt, um die Wahrheit eindringlich zu machen oder auch nicht gerade heraus zu sagen; Blumen- und Briefmarkensprache. Fünftes Capitel. Significative Waffen und Kleidungsstücke. Fächer- und Handschuhsprache. Stehende, freiwillige und aufgezwungene Abzeichen. Uniformen, Orden und Gradabzeichen. Wappen und Aushängeschilder. Drittes Buch. Sprache mit Absicht der Mitteilung und mit Gedankenaustausch. Erstes Capitel. Die entwickelte Sprache. Pantomimen und Hieroglyphen des Volkes. Zweites Capitel. Die vernünftige Geberdensprache. Wilde, Taubstumme, Mönche. Drittes Capitel. „Wieso ich dies schreibe“. Die alte Bilderschrift, ihr Uebergang zur Buchstabenschrift. Das griechisch-phönizische Alphabet. Die lateinische Schrift in Deutschland. Viertes Capitel. Unsere angeborenen Ziffern (die Hand). Sachregister 449—456.

Der Leser sieht, dass es ihm hier etwa ergeht, wie Petrus Act. Apostol. X, 12 et descendens vas quoddam, velut linteum magnum . . . in quo erant omnia quadrupedia et serpentia terrae et volatilia caeli: aber er kann getrost zugreifen, um von dieser mannigfaltigen Speise nach Belieben zu genießen.

Da die psychologisch-anthropologische Absicht des Verfassers durch Skizzirung des Inhalts hinlänglich klar sein dürfte und die Fülle der Einzelheiten eine annähernd erschöpfende Aufzählung nicht gestattet, so bleibt dem Referenten nur übrig, ein paar davon auszuwählen, welche ihm gerade auffällig schienen und dann noch in Kürze die allgemeine Anschauung, die sich ihm aus der Lektüre des Buches ergab, anzudeuten.

Von der Logik des Aberglaubens finden wir S. 24 ein Beispiel. Die zwei rundlichen nebeneinander sitzenden Knollen des sogen. Knabenkrautes haben seit alter Zeit an zwei Hoden erinnert. Aus diesem Grunde waren jene Knollen lange Zeit als specifische Mittel bei Hodenbrüchen und als geschlechtliche Reizmittel, sogen. Heiratswurzeln, im Gebrauche (vgl. diese Zeitschrift, XVIII, 105). Der Myrtenkranz (S. 29) solle nicht ursprünglich die Jungfrauschaft bezeichnen, sondern „dass das junge Weib bereit ist, auf dem Altar der Liebesgöttin die Jungfrauschaft zu opfern". Das Hermelin (S. 33) sei durch eine Metapher zu seinem guten Ruf gekommen. Man fabelte nämlich, dass es lieber sterbe als sich beschmutze. Diese körperliche Reinlichkeitsliebe wurde dann auf die der Seele übertragen und so das Hermelin auch allegorischen Figuren der Keuschheit beigegeben. Verfasser behauptet auch seinerseits, dass die buckligen Menschen meist klug oder geistreich sind (105); in Spanien ist der hinkenden Frau durch das Sprichwort wenigstens der Vorzug eingeräumt, dass sie „eine besondere sexuelle Virtuosität besitzt". Wie die Menschen haha, hoho, hihi, hehe lachen, so meinte der Papst Innocenz III. (S. 124), dass die neugeborenen Kinder über die Erbsünde weinen, die Knaben wimmern A, die Mädchen E, jene über Adam, diese über Eva.

Die Spuren, welche Handwerks-Beschäftigung am Körper ausbildet, behandelt Kleinpaul S. 141 f. Dass schon die Stirn beredt sein kann, lehrt der Kaiser Marc Aurel (S. 145), der einem Gesandten, welcher ihm einen Vortrag halten sollte, sagte: ich habe deine Rede schon gehört; deine Stirn sagt alles. Zu der künstlichen Haut des Menschen (der Kleidung) gehört auch die geschätzte Kravatte; Kleinpaul erzählt uns, dass sie nach den Kroaten benannt sei, die sie unter Ludwig XIV. in Frankreich in Mode gebracht haben (S. 151).

Verfasser kann trotz seines Themas die Sprache mit Worten nicht umgehen (S. 168 f.) und hält (wie auch mir

scheint) Flüche und Schwüre für Ausdrücke, welche sich nur äußerlich von Interjektionen unterscheiden (Wundt, Essays, 1885, S. 112); die Vermutung, dass *st!* (unser Ruf) mit der Wurzel *sta* zusammenhänge (S. 176) ist schon öfter gemacht und nicht unangefochten geblieben.

Ueber das Wesen des Kusses kann sich der naturalistisch gestählte Leser (S. 197) unterrichten. Ob der freundschaftliche Kuss schon Formel geworden ist in jener Aufforderung Klopstocks an Gleim (16. Juni 1750, S. 242) „vergessen Sie nicht, zu mir auf einen Kaffee und auf einen Kuss zu kommen", bleibe dahin gestellt Doch wird man an die „Dankeszähre" erinnert, welche im XVIII. Jahrhundert in Dankbriefen sogar bei den ausgezeichnetsten Männern fließt.

Verfasser ruft (S. 358) „mit Goethe und anderen Sterbenden" mehr Licht! Soviel mir bekannt, ist dieser Ruf Goethes nicht verbürgt, sondern er habe so etwas gesagt, wie „rückt mir das Licht näher". Aber wäre er auch verbürgt, so wüsste ich nicht, was es heißen soll. Sollen wir glauben, dass Goethe die ihm bald bevorstehende Veränderung durch „mehr Licht" charakterisirt hat? Kurz, ich finde diese Formel, welche mit so viel Vorliebe auf alle möglichen Dinge, sogar von den Spiritisten, angewendet wird, nur dann erlaubt, wenn wir sie nicht mit Goethes Namen decken, sondern auf eigene Faust mehr Licht suchen. Sie scheint mir sonst zum abergläubischen Zauberspruch zu werden, bei welchem nichts zu denken ist.

Des Verfassers Darstellung der Schrift, S. 398 f., 410 f. ist hervorzuheben. Nur weiß ich nicht, was er meint (S. 390) „wie würde er sich erst wundern, wenn er hörte, dass alles, was wir heute in Europa Schrift nennen, den Karikaturen, womit Narrenhände Tisch und Wände beschmieren, seinen Ursprung dankt". Da er S. 442 die indischen Ziffern gibt, so wundere ich mich, dass er S. 8 sagt, „was die arabischen Ziffern, die angeblich ein Inder erfunden hat, anbelangt" . . . denn meines Wissens sind

doch die Ziffern den Arabern erst von den Indern gekommen. Ferner glaubt er S. 412 nicht recht daran, dass die Phönizier die Schrift von den Aegyptern gelernt haben. Auf S. 429 f. gibt er eine Tabelle der Buchstaben, indem er ihre ursprüngliche hieroglyphische Gestalt und neue aus den Buchstaben entstandene Zeichen beschreibt, Gegenstände, auf welche der Name des Buchstabens übertragen ist, und Nationen, denen der Buchstabe abgeht, anführt. So sagt man z. B. in Italien von einem Manne, der einen großen, dicken Bauch hat, *somiglia un B* u. s. w.

Mir machen diese reichhaltigen Zusammenstellungen den Eindruck, als habe den Menschen ein unvertilgbarer Drang inne gewohnt, auch außer der Wortsprache alle nur möglichen Dinge bedeutungsvoll und „sprechend" zu machen; d. h. um sich mitzuteilen, war der Mensch über die Wortsprache hinaus höchst erfinderisch. Dieser Mitteilungsdrang hat sein Gegenstück in der weit ausgebildeten Fähigkeit und Neigung des Auffassenden, welcher etwas erkennen will, schnell, auf verschiedenste Art, nach bisheriger Erfahrung, ohne erst viel Worte abzuwarten, schon aus der äußern Erscheinung. Endlich scheinen mir manche Ausdrucksformen danach eingerichtet, dass sie bequem sind, namentlich Geberden. Eine Mitteilung soll also mit möglichst geringer Kraft und möglichst großer Bequemlichkeit, nach dem Princip des kleinsten Kraftmaßes geschehen.

K. Bruchmann.

Karl Lange, Dr., Director der ersten Bürgerschule zu Plauen i. V. Ueber Apperception. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. Dritte völlig umgearbeitete und vermehrte Auflage. Plauen, F. E. Neupert. 1889.

Dieses Buch scheint mir mit Recht zum dritten Male aufgelegt zu sein und einem guten Bedürfnisse zu ent-

sprechen. Hat es, namentlich gegen seine erste Form, eine bedeutende Erweiterung erfahren, so ist seine Haupt-Absicht doch dieselbe geblieben, nämlich „an einem interessanten psychologischen Hauptstücke zu zeigen, wie den Begriffen und Gesetzen der Seelenlehre die fruchtbarste Anwendung auf pädagogischem Gebiete gesichert, wie die graue Theorie in lebendige Tat umgesetzt werden könne“.

Der erste Abschnitt heißt: die Lehre von der Apperception, eine psychologische Untersuchung; in seinen vier Abschnitten werden behandelt Wesen und Arten der Apperception, ihre Bedingungen, ihre Bedeutung für die geistige Entwicklung, ihre Geschichte seit Leibniz (Kant, Herbart, Lazarus, Steinthal, Wundt). Der zweite Abschnitt gibt die Anwendung der Apperception auf die Pädagogik. Zum Object der Apperception gehört die Auswahl und Anordnung des Lehrstoffes, zum Subject der Apperception die Erforschung, Erweiterung und Verwertung der kindlichen Erfahrung, beides muss beim Lehren zweckmäßig verknüpft werden.

Reiche Erfahrung, Liebe zur Sache, Abwesenheit der Phrase und Besonnenheit des Urteils machen die Schrift erfreulich und nützlich. Folgen wir dem Verfasser in ein paar Einzelheiten.

Da ich nicht im stande bin, die verschiedenen Definitionen von Apperception unter einen Hut zu bringen und da des Verfassers Zweck wesentlich ein praktischer ist, so wende ich mich hauptsächlich dem letzteren zu. Verfasser scheint mir richtig zu bemerken, dass nicht jede Perception eine Apperception sei (9), er spricht von einer passiven und aktiven Apperception (11 u. 14) und räumt, wie mir scheint richtig, dem Willen einen gewissen Einfluss auf die Apperception ein, wenn er S. 40 bemerkt, dass Mängel der Intelligenz nicht selten Fehler des Willens sind. Apperception definirt er (32) als „diejenige seelische Tätigkeit, durch welche einzelne Warnehmungen, Vorstellungen oder Vorstellungsverbände zu verwandten

Producten unsres bisherigen Vorstellungs- und Gemütslebens in Beziehung gesetzt, ihnen eingefügt und so zu größerer Klarheit, Regsamkeit und Bedeutung erhoben werden".

Näher lässt sich an der Wirkung der Apperception noch Folgendes unterscheiden. Die Apperception beseitigt oft ein Unlustgefühl (13), schwache Perceptionen werden durch sie im Bewusstsein festgehalten (18), sie erleichtert und entlastet die Seele wesentlich bei Erwerbung neuer Anschauungen und erspart der Seele Kraft für andere Zwecke (76. 77). Verfasser beruft sich bei dieser Gelegenheit auch auf Avenarius und ich freue mich, hierin mit ihm auf gleichem Wege zu sein (Psychol. Studien zur Sprachgeschichte 177 f.). Die Kinder wie die Völker beziehen das Neue auf Altes, so dass das Alte, namentlich wenn es sprachlich fixirt ist, zum Organ des Geistes wird, um das Neue zu bewältigen (42, 43); ja das Alte, kann man hinzufügen, wird sprachlich oft festgehalten, obgleich es veraltet ist.

Apperceptionsfähigkeit erzeugt nun der Unterricht, wenn er das Nachfolgende durch das Vorangehende verständlich zu machen sucht (132). Alles Lernen ist appercipiren (120); Ziel des Unterrichts (65), den Zögling mehr und mehr apperceptionsfähig, d. h. selbständig zu machen. Somit darf die Apperception nicht dem Zufall überlassen werden (122), der vorhandene Gedankenschatz des Schülers muss erforscht werden (157) und man muss sich durchaus hüten, zu viel bei ihm vorauszusetzen. Merkwürdig genug ist z. B. folgende statistische Tatsache. Von 500 Schülern aus 33 vogtländischen Schulen hatten 82% Stadtkinder keine Vorstellung vom Sonnenaufgang, 77% keine vom Sonnenuntergang, 37% hatten kein Kornfeld, 49% keinen Teich, 80% keine Lerche, 82% keine Eiche gesehen, 37% waren noch nicht im Walde gewesen, 52% auf keinem Berge, 50% noch nicht in der Kirche, 57% in keinem Dorfe, 72% konnten nicht angeben, wie aus Getreide Brot

entsteht, 49% wussten noch nichts vom lieben Gott (156). Tatsachen müssen für die Kinder in Probleme verwandelt werden (197), was an sich nicht Interesse erregt, muss in den Dienst eines interessanten Zweckes gestellt werden.

Man sieht, dass der Verfasser damit z. B. an Rousseau erinnert. Populär könnte man auch sagen, dass der Lernhunger (welcher ja leider keineswegs andauernd und lebhaft genug zu sein pflegt) künstlich erregt werden muss, und dass es herrlich wäre, wenn wir allemal in den Kindern erst das Bedürfnis hervorbringen könnten, welches durch den Unterricht befriedigt werden soll. Ein meines Wissens als Schriftsteller ziemlich vergessener Pädagoge möge hier Erwähnung finden, zumal seine Ansicht über die Heimatskunde sich vielfach mit der des Verfassers berührt. Fr. Fröbel nämlich sagt, man solle etwas aus dem Menschen herausbringen, nicht in ihn hinein (S. 376. 430 seines Buches „Die Menschenerziehung u. s. w. dargestellt von dem Stifter, Begründer und Vorsteher der Erziehungsanstalt zu Keilhau, Fr. Wilh. Aug. Fröbel. Erster Band ,Keilhau 1826). Somit muss sich der Unterricht in jeder Beziehung (auch auf ethisch-religiösem Gebiet) möglichst an die Erfahrung der Kinder anschließen (183. 191) und sie werden mit Vorliebe ihre eigenen Erfahrungen zum besten geben, wenn es gilt, fremde Erscheinungen nach Analogie der bekannten zu begreifen (173).

Ungemein wichtig ist daher die Pflege der Heimatskunde im weitesten Sinne (159 f. 172. 175), wie mir in Fröbels Buch am wertvollsten die ähnliche Anweisung erscheint, die Kinder auf die Außenwelt durch Anschauung und Wort aufmerksam zu machen (z. B. 362 f. 130 f.).

Von Zillers „Stufen“ (Verf. 124 f.) habe ich eine noch ungünstigere Meinung, so etwa wie O. Hubatsch (Gespräche über die Herbart-Zillersche Pädagogik, Wiesbaden 1888).

Ist nun die Heimatskunde im weitesten Sinne die Hauptsache und nicht an eine einzige Stufe des Unterrichts gebunden, so kommt daneben der Reihe nach (134 f. 143 f.)

die Bibel, deren erste Geschichten im Alten Testament sich freilich nicht für den Beginn des Unterrichts eignen (140), das deutsche Volksmärchen, die deutsche Heldensage, hellenische Sagen, die deutsche Geschichte. Das Ergebnis für das Subject der Apperception fasst Verfasser S. 188 zusammen. Er schematisirt den Gang des Unterrichts seinerseits so (214): Stufe der Vorbereitung (Analyse), der Darbietung (Synthese), der Verknüpfung (Association), der Zusammenfassung (System), und Anwendung (Funktion, Methode). Also erst gründliche Anschauung, dann denkendes Verknüpfen, endlich praktische Verwertung des Gelernten.

Die Kinder sollen zu Menschen gebildet werden: sehen wir uns also noch an, was der Verfasser Bildung nennt. Ungefähr mag es stimmen mit Goethes trefflicher Bemerkung (Sprüche in Prosa V): sich mitzuteilen ist Natur; Mitgeteiltes aufzunehmen, wie es gegeben wird, ist Bildung. Nur da sei (78) Bildung vorhanden, wo ideale Normen auf dem Gebiete des Wissens und Denkens, Fühlens und Wollens appercipirend sich betätigen, wo sie den psychischen Mechanismus heherschen. Der Weg zum Mitgefühl führe aber durch die Apperception, die Bereicherung und Vertiefung des Gemütslebens sei meist gleichbedeutend mit der Forderung der sittlichen Gesinnung, des Wollens (73). In der Tat: Ziel der Bildung ist die Fähigkeit teilzunehmen an dem Empfinden, Wissen und Wollen eines andern Geistes. Nicht dass jemand viel weiß, über allerlei Dinge ein paar Brocken mitreden kann, mit wenig bekannten Kunstausdrücken aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaften und Künste um sich wirft, ist das Wesen der Bildung (Humanität), sondern in der Vereinigung mit andern liegt sie. Sie bleibt ein leerer (darum aber auch so beliebter) Schall, wenn dem einen Menschen die Fähigkeit abgeht, dem andern nachzuempfinden. Bildung ist die erste Bedingung für Gerechtigkeit und verfährt nach dem trivialen aber wahren Grundsatz „was

dem einen recht ist, ist dem andern billig". Wer zu bemerken glaubt, dass gegen diesen Grundsatz häufig und roh verstoßen wird, muss es als eine besonders wichtige Aufgabe der Erziehung betrachten, die Heranwachsenden auf den Grundsatz der Gegenseitigkeit aufmerksam zu machen. Du hast dich roh, unpassend u. s. w. betragen, so denke dir, wie dir zu Mute wäre, wenn ein anderer sich so gegen dich betragen hätte. Kurz die Fähigkeit und Pflicht, sich in die Lage des andern zu versetzen und mit ihm zu empfinden, muss in den Schulen sorgfältig gepflegt werden. Man sehe sich um, wie groß die Zahl der „Gebildeten" ist und wie oft sie ihr Verhalten nach dem beliebten Schema einrichten „ja Bauer, das ist ganz was andres". Es ist freilich richtig, was Schiller sagt (Literar. Nachlass der Frau Caroline v. Wolzogen, Leipzig 1848. I 251) „auf das Vergebenmüssen kommt man doch am Ende immer mit den Menschen, aller Umgang müsste sonst aufhören" und „Intoleranz gegen andere Menschen ist eine Klippe, an der besonders gerne die Menschen von Charakter und zarten Gefühlen scheitern" (ib. I 212); aber eben darum sollten die Fälle, wo man vergeben muss, möglichst eingeschränkt werden und keinem Stande braucht jener beste Teil der Bildung, der sittliche Takt, zu fehlen. Charakter und zarte Gefühle sind freilich für das Wolbefinden dessen, der sie hat, eine zweifelhafte Mitgabe; aber lassen sich ja ohne jede Gelehrsamkeit erwerben und gedeihen vielleicht besser ohne diese. Daher wird jener „Bauer", der es anders erwartet hatte, mit seinem Staunen recht haben und wäre jener Sinn für Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit bäuerisch, so könnte man nur wünschen, dass diese bäuerische Gesinnung recht gepflegt wird und Fortschritte macht.

K. Bruchmann.

Victor Henry (Chargé de cours à la Faculté des Lettres de Paris). Kâlidâsa. Agnimitra et Mâlavikâ, comédie en cinq actes et un prologue mêlée de prose et de vers traduite du sanscrit et du prâcrit. Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 25 Quai Voltaire. 1889.

Prof. Henry hat sich schon mehrfach durch seine gediegenen sprachwissenschaftlichen Arbeiten bewährt. So verdanken wir ihm eine Reihe von „esquisses morphologiques" (z. B. le subjonctiv latin, Douai, 1885, le nominatif-accusatif pluriel neutre dans les langues indo-européennes, Douai, 1887), welche sich durch gründliche Kenntnis, Scharfsinn und ebenso klare wie anregende Darstellung auszeichnen. Ferner lieferte er zwei Uebersetzungen: Moudrârâkchasa, le sceau de Rakchasa, drame en 7 actes de Viçakhadatta, 1888 und Trente stances du Bhominî Vilâsa accompagnées de fragments du commentaire inédit de Manirama 1885 (Sanskrittext mit Uebersetzung). Endlich liegt neuerdings ein Werk von ihm vor, welches mit entschiedenem Beifall aufgenommen ist: Précis de grammaire comparé du grec et du latin. Paris, Hachette, 1888.

Da man gezweifelt hat, ob unser Stück dem Kalidasa zuzuschreiben sei, so begründet Henry in der Vorrede seine Ueberzeugung, dass es in der Tat ein Werk jenes Dichters ist, wahrscheinlich jedoch sein erstes oder eines seiner ersten (VI), jedenfalls sei es des Kalidasa nicht unwert. Mir scheinen die dem Stück vom Uebersetzer nachgerühmten Vorzüge durchaus begründet. Er nennt es (VIII) zugleich naiv wie ein Idyll des Theokrit und kunstvoll wie eine Komödie Shakespeares. An diese erinnert die eigentümliche Mischung von Romantik und Wirklichkeit und, was sonst meines Wissens dem indischen Drama nicht eigen ist, der Humor. Diese drei Dinge machen denn auch das Stück zu einer sehr angenehmen Lektüre. Der Uebersetzer, an dessen grammatischer Genauigkeit nicht zu

zweifeln ist, hat aber mehr gegeben als eine wörtlich getreue Uebersetzung.[1] Denn er ahmt (wie mir scheint aufs glücklichste) den poetisch-ästhetischen Reiz jener orientalischen Poesie mit aller Kunst seiner Sprache nach und seine Verse machen überall den Eindruck einer spontanen, nicht erzwungenen Leistung. Jedem Abschnitt des Stückes folgen kurze, aber erschöpfende, erläuternde Anmerkungen. Reichen diese wenigen Bemerkungen hin, um das Buch in jeder Beziehung zu empfehlen, so wird dem Leser vielleicht erwünscht sein, etwas über den Inhalt des Dramas zu hören. Ein indischer König,[2] umschwärmt von mehreren Exemplaren des ewig Weiblichen, welche alle (aus Neigung oder Devotion) seine Gunst als höchstes Glück betrachten wirft sein Kennerauge auf eine Dienerin, Malavika. Sich ihr zu nähern gelingt nach mancherlei verdrießlichen Hemmungen hauptsächlich mit Hilfe seines Vertrauten Gautama, welcher gelegentlich Schildwache steht, p. 76. Am meisten fühlen sich dabei die Königin Dharini beeinträchtigt und Iravati, welche sich bisher der königlichen Gunst besonders zu erfreuen hatte. Auch ist Malavika ja nur Dienerin, wie kann sie also an die Seite des Königs erhoben werden? Aber Dharini hat bereits einen erwachsenen Sohn, ist also selbst nicht mehr ganz jung, und Iravati muss sich in den Wechsel alles Irdischen fügen, zumal bekannt wird, dass Malavika eine verkappte Prinzessin ist. Der König braucht nun nicht mehr wie Ovid (Amor. II, 8) seine Liebe zur Dienerin weit von sich zu weisen:

> Quid, quod in ancilla siquis delinquere possit,
> illum ego contendi mente carere bona?

Sondern er könnte sagen:

---

[1] Eine solche besitzen wir von unserem Meister A. Weber, Berlin, F. Dümmler, 1856.

[2] Il a le coeur tendre comme du beurre frais p. 54.

Thessalus ancillae facie Briseïdos arsit:
serva Mycenaeo Phoebas amata duci.
Nec sum ego Tantalide maior, nec maior Achille.
Quod decuit reges, cur mihi turpe putem?

Am Hofe des Agnimitra findet man sich in folgender Moral zusammen:

aux pieds de leur seigneur se donner des rivales,
c'est le devoir pieux des épouses royales:
tel un généreux fleuve apporte au Roi des eaux
le tribut éternel de cent et eent ruisseaux.

Damit ist auch jene niedliche, einer mannigfaltigen Anwendung fähige, Meinung beseitigt (p. 22):

vous savez qu'entre bons confrères
l'usage veut qu'on soit jaloux.

Zusatz.

Unterdessen erschien eine fünfte morphologische Untersuchung: Les infinitifs latins, Paris, Ernest Thorin, Rue de Médicis 7. 1889. Mir scheint, dass wir dafür dem rastlosen Scharfsinn des Verfassers zu besonderem Danke verpflichtet sind. Ist seine Methode und Darstellung eben so zu rühmen, wie früher, so zeichnet sich die neue Abhandlung durch Fülle der Ergebnisse und Anregungen besonders aus. Daher sei eine kurze Andeutung des Inhalts gegeben. Verfasser erschließt einen Infin. fier neben fieri. Wie es Locative ohne Endung gibt, so ist auch fier ein solcher. Nach Analogie von fier ist gebildet capier u. s. w. Verfasser beantwortet die Frage, warum es nicht (wie fier) auch caper, veher gibt, warum aus dicier nicht dicir geworden sei. Zum Schluss gibt er eine Uebersicht über die gesamten Infinitiv-Bildungen des Lateins, welche höchst überraschend ist. Vgl. zur Sache Misteli diese Zeitschrift XV, 458 f. XIV 326 f.

K. Bruchmann.

Dr. Heinrich v. Eicken, Staatsarchivar in Aurich. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart, Cotta, 1887.

Das vorliegende Werk ist nicht nur für das Gebiet der Kulturgeschichte von außergewöhnlicher Bedeutung: es steht auch, ohne dass es den festen Boden methodischer Quellenstudien und sorgfältiger Ergründung des Tatsächlichen jemals verließe, durchweg auf jener Höhe, wo die historische Betrachtung zur Philosophie wird. Es bietet eine Ideengeschichte im weitesten Sinne des Wortes und gehört somit durchaus in den Kreis der Anschauungen und Bestrebungen, welchen diese Zeitschrift gewidmet ist; es ist nach Inhalt und Methode eine wesentliche Bereicherung derselben.

Der Verfasser hat freilich, wie es der Augenschein lehrt, seine nächste Anregung nicht von der Völkerpsychologie, noch überhaupt von der Philosophie empfangen. Er ist Historiker, und die Zusammenstellung der bisherigen Auffassungen seines Problems, welche das Vorwort enthält, ist ausschließlich der geschichtlichen Litteratur entnommen. Was H. v. Sybel in der „Geschichte der Kreuzzüge“ über den Einfluss der Askese bemerkt, das erscheint hier in einer umfassenden Verallgemeinerung. Deutlich treten ferner in einzelnen Teilen des Werkes die Spuren Rankescher Geschichtsauffassung hervor, namentlich da, wo die Eigenart der verschiedenen Nationalitäten und ihre Bedeutung für den Entwicklungsprocess, den das Buch schildert, in Betracht kommt. Daneben aber zeigt die allgemeine Anschauungsweise des Verfassers eine ganz auffallende Annäherung an Hegelsche Gesichtspunkte und Ideen: ob sie einem direkten Studium, oder ob sie einer der zahlreichen mittelbaren Nachwirkungen Hegelscher Philosophie entspringen, lässt sich schwer beurteilen. Doch möchte man das erstere annehmen; jedenfalls zeigt z. B. die Einleitung bis in die Terminologie hinein jenes Abhängigkeitsverhältnis, wenn es daselbst heißt: „Die Gegensätze der antiken und der mittelalterlichen Geschichte

finden ihre Auflösung in der Kultur der Gegenwart. Die letztere ist die Synthese der beiden ersteren."

Auf die Methode des Buches aber und den Gedankengang im Einzelnen ist die Hegelsche Geschichtsphilosophie ganz ohne Einfluss geblieben. Ueberhaupt sind es, wie schon gesagt, nicht die in der Einleitung ausgesprochenen allgemeinen Anschauungen und Ideen, welche die Eigenart und den Gang der Untersuchung bestimmen. Vielmehr geht Eicken von einem ganz bestimmten Problem aus, das sich ihm allmählich zum leitenden Gesichtspunkt für die Auffassung der mittelalterlichen Kulturgeschichte gestaltet hat. „Ursprüglich", sagt er im Vorwort, „war es meine Absicht, den Nachweis zu liefern, dass die beiden in der Kirche des Mittelalters sich mit gleicher Macht hervordrängenden Bestrebungen der Weltverneinung und der Weltbeherschung, welche doch völlig entgegengesetzter Natur zu sein und sich gegenseitig auszuschließen scheinen, ihrem Wesen und Zweck nach eins waren, dass der Uebergang von der weltflüchtigen Lehre des Christentums zu der weltherschaftlichen Politik des römischen Papsttums von dem Augenblicke an, in welchem die Kirche als eine sacramentale Heilsanstalt begriffen wurde, ein logisch notwendiger Vorgang war, dass demnach die Machtansprüche der mittelalterlichen Hierarchie ihren Grund keineswegs in der Willkür einzelner Persönlichkeiten, sondern in der Logik des religiösen Systems hatten". (S. 1). „Unter der Arbeit nun wuchs mir das Material zu einer größeren Ausdehnung an, als ich anfänglich geahnt hatte. Da meine Frage den innersten Kern der mittelalterlichen Weltanschauung berührte, so wäre die Behandlung derselben ohne die Darstellung der letzteren nicht verständlich gewesen. Darum erweiterte sich meine Aufgabe bald zu einer Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung. Ich machte den Versuch, die christliche Weltanschauung in ihrem ganzen Entwicklungsprocess zu verfolgen, von ihrer Vorgeschichte im Altertum, ihrer Ausbildung und

Vollendung in der classischen Zeit des Mittelalters bis zu ihrer Auflösung am Ausgange des letzteren. An das eigentliche Thema meiner Arbeit schloss sich also einerseits der Umsetzungsprocess der antiken Weltanschauung in die mittelalterliche und andererseits der Umsetzungsprocess der letzteren in die moderne an." (S. XI f.)

Dem ersten dieser „Umsetzungsprocesse", der Entstehung der mittelalterlichen Weltanschauung, ist der erste Teil des Werkes gewidmet. „Der Ausgangspunkt", so fasst Eicken den Inhalt dieses Abschnittes zusammen (S. 1), „der antiken Völker war die nationale Staatsidee. Die letztere begrenzte zunächst das Gebiet der antiken Cultur, sie war der beherschende Gedanke der Politik, wie der religiösen und sittlichen Vorstellungen. Jede Nation betrachtete sich, beziehentlich ihr Staatsgebiet als das Centrum des Erdkreises. Die Geschichte der Römer war im wesentlichen ein politischer, die der Griechen ein ästhetisch-philosophischer, die der Juden ein religiöser Process."

Die mittelalterliche Weltanschauung nun ist nicht dentisch mit der christlichen Erlösungslehre, sie entspringt vielmehr einer ganz bestimmten Wendung, welche diese Lehre unter dem Einfluss äußerer Umstände angenommen hat. „Die wissenschaftliche Forschung", sagt Eicken (S. IV), „ist sich über diese Frage keineswegs klar geworden, indem dieselbe die Lehre des ursprünglichen Christentums als Maßstab für die Beurteilung der mittelalterlichen Hierarchie anzunehmen pflegt, ohne die Wendung, welche durch die Entstehung der Kirche in der Geschichte des Abendlandes eingetreten war, genügend zu berücksichtigen." Die „Weltverneinung" freilich ist einer der am tiefsten wurzelnden Grundzüge auch des ursprünglichen Christentums. Sowol die transscendenten Gesichtspunkte, unter denen die christliche Erlösungslehre das Leben und die Welt anschaut, als die Nachwirkung, welche die Persönlichkeit des Stifters auf die Bekenner seiner Lehre ausübte, vereinigten sich, um das christliche Ideal der

Lebensführung zu einem asketischen zu gestalten. „Wie Christus sich freiwillig ans Kreuz schlagen ließ, so sollten die Menschen ihre irdische Existenz dem Erlöser zum Opfer bringen, indem sie allen zeitlichen Interessen entsagten und ihr Leben zu einem Martyrium gestalteten" (S. 107). Ein neues und entscheidendes Moment jedoch trat in die Entwicklung der jungen Religion hinein, als die von außen bedrängende gewaltsame Unterdrückung und die von innen drohende Gefahr fortgesetzter Spaltungen zur Aufrichtung eines besonderen priesterlichen Amtes nötigte, in welchem von nun an die Gemeinschaft der Gläubigen ihren festen Mittelpunkt finden sollte. Es entstand nunmehr „die sacramentale Heilsanstalt der Kirche, welche den Besitz und die Verwaltung der göttlichen Gnadenmittel dem Priestertum vorbehielt." Vom Beginn des zweiten Jahrhunderts an lässt sich der Entwicklungsprocess verfolgen, bis er um die Zeit der Annäherung des Christentums unter Constantin seinen Abschluss fand. „Diese Entwicklung bildete den entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der christlichen und der abendländischen Cultur, indem mit der Entstehung derselben die weltflüchtige Askese des Christentums ein positives weltliches Princip in sich aufnahm. Der Begriff der Kirche hatte sich zu dem des Priestertums verengt. Seitdem war die Kirche zu einer Vermittlungsanstalt zwischen Gott und Menschheit geworden. Die Kirche war das Reich Gottes auf Erden, der Leib Christi oder wie Chrysostomus sagte, „die Kirche ist Gott" (S. 119). Hiermit waren die beiden Pole gegeben, um welche sich die christlich katholische Weltanschauung von nun an bewegte. „Der metaphysische Dualismus von Gott und Welt war von jetzt ab gleichbedeutend mit dem Dualismus von Kirche und Welt. Demnach mussten alle irdischen Einrichtungen sich der Kirche unterwerfen. Die göttlichen Zwecke waren die ideale Norm für die staatliche Verwaltung und Gesetzgebung, für Recht, Sitte, Wissenschaft und Kunst. Seit-

dem forderte die Kirche aus ihrer übersinnlichen Idee mit gleicher logischer Notwendigkeit die Verneinung der Welt auf der einen und die Beherschung derselben auf der anderen Seite. Beide, Weltverneinung und Weltbeherschung erschienen seitdem als die sich gegenseitig bedingenden Forderungen der christlichen Glaubenslehre" (S. 120). Das „Ideal des christlichen Gottesstaates“ auf Erden, welches in der Kirche verwirklicht wird und die ganze Erde umfassen soll, ist nunmehr der herschende Gedanke der Gläubigen. Die Geschichte des Mittelalters ist, im Kernpunkte ergriffen, die Geschichte des siegreichen Vordringens und des späteren Rückganges dieses Gedankens; und es ist diese Entwicklung, welcher der Hauptteil des Eickenschen Buches gewidmet ist: „Das Mittelalter trug in seiner ganzen Bildung den Schmerzenszug der Weltverneinung auf der einen und den gewalttätigen Charakterzug der Welteroberung auf der anderen Seite. Es überwand und beherschte die Welt, indem es dieselbe verneinte. Der Welt absterben bedeutete soviel als der Kirche leben. Die Erfüllung der drei asketischen Tugenden, Armut, Keuschheit nnd Gehorsam, stellte also die Aufgabe, die ganze Persönlichkeit mit ihren materiellen und geistigen Interessen der Kirche zum Opfer zu bringen. Die Steigerung der Askese hatte die entsprechende Steigerung der kirchlichen Weltmacht zur notwendigen Folge. Beides, Weltverneinung und kirchliche Weltherschaft, waren in der Anschauung des Mittelalters gleichbedeutende Begriffe. In der erschöpfenden Ausbildung dieser beiden sich gegenseitig bedingenden Strebungen lag die Eigenart, das Wesen der mittelalterlichen Cultur. Nur unter dem Gesichtspunkte der gleichmäßigen Geltung von Askese und priesterlicher Weltherschaft ist der Geist der mittelalterlichen Geschichte zu begreifen." (S. 156.)

Jene drei asketischen Tugenden wurden in ihrer weiteren Verbreitung zu einer unerschöpflichen Machtquelle für die Kirche. „Durch die Tugend der Armut erwarb

die Kirche unermessliche Reichtümer, durch die Tugend des Gehorsams erwuchs sie zu dem größten und mächtigsten Staatswesen, welches es jemals gegeben hat, durch die Tugend der Keuschheit endlich gewann sie ein unvergleichlich bewegliches, zu jeder Zeit und an jedem Ort kampfbereites Beamtenheer." (S. 156 f.) Allein je mehr von der Welt die Kirche in ihren Machtbereich hineinzog, desto mehr wurde sie selbst genötigt mit den weltlichen Interessen, die sie beherschen wollte, zu rechnen, desto weiter entfernte sie sich mithin von dem ursprünglichen Ideal des Gottesreiches auf Erden: „In demselben Maße, als die Macht der Kirche stieg, wurde die Kirche zur Welt." Die Ausbreitung der kirchlichen Weltherschaft machte immer weitere Concessionen an die menschliche Natur notwendig, deren Verneinung doch ursprünglich das letzte Ziel dieser Herschaft gebildet hatte. Es zeigt sich das am deutlichsten in denjenigen Erscheinungen, welche den Gipfel- und zugleich den Wendepunkt der ganzen Entwicklung darstellen: in den Kreuzzügen. Gerade diese Kriege, „in welchen der Gottesstaat der römischen Kirche seine höchste Verwirklichung erreichte, führte alle Gebiete des Lebens, Staat, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft in die Weltlichkeit zurück". So beginnt hier auf dem Höhepunkt der kirchlichen Machtentfaltung die rückläufige Entwicklung, welche in ihrem weiteren Verlauf zur Reformation des 16. Jahrhunderts und von hier aus zur Begründung einer neuen Weltanschauung führte. Dieser „Auflösung des christlichen Gottesstaates" ist der letzte Teil des Buches gewidmet.

Auf allen einzelnen Lebensgebieten widerholt sich derselbe „tragische Cirkel", der soeben in allgemeinen Zügen geschildert wurde. Je näher der kirchliche Gedanke seiner äußeren Verwirklichung rückt, desto mehr hat er an seinem ursprünglichen Inhalt eingebüßt, und sein Sieg dient in letzter Linie nur dazu, den Umschlag aus der Askese in die entschiedenste „Weltbejahung" zu

befördern. Der Verfolgung dieses Processes auf den einzelnen Gebieten ist ein großer Teil des Buches gewidmet. In der Gestaltung des Staatswesens wie des Familienlebens, der Wirtschaftspolitik wie des Rechts, endlich in Wissenschaft, Litteratur und Kunst: überall entdeckt Eicken die entsprechenden Züge, die zu einem gleichartigen Resultate führen. Unter den Kapiteln, die diesen Sondergebieten gewidmet sind, verdienen diejenigen, welche Politik, Recht und Volkswirtschaft behandeln, den Vorzug: in der nicht nur umfassenden, sondern auch vielfach ins Einzelne gehenden Darstellung, tritt die gediegene Grundlage historischer Studien, von welchen der Verfasser ausgeht, vorteilhaft hervor. Auch der Abschnitt, welcher die bildende Kunst behandelt, zeigt feinsinnigste Auffassung und umfassende Kenntnis des Gegenstandes. Die Kapitel über wissenschaftliche und dichterische Litteratur dagegen scheinen dem Referenten, obwol er auch hier mit dem Hauptgedanken übereinstimmt, noch mannigfacher Ergänzungen bedürftig. Es ist natürlich, dass es gerade auf diesen Gebieten, wo die Persönlichkeiten verhältnismäßig den freiesten Spielraum hatten, am schwersten ist, neben dem großen Entwicklungsgange die einzelnen, teils wirklichen, teils scheinbaren individuellen Abweichungen gebührend zu berücksichtigen; und es ist daher kein Tadel, wenn wir darauf hinweisen, dass hier noch manches zu tun übrig bleibt. Sowol das, was Reuter in seinem bekannten Buche „die Aufklärung im Mittelalter“ genannt hat, als auch die verschiedenartigen religiösen Stimmungen, welche sich in der Poesie geltend machen, bedürfen im Hinblick auf die Gesichtspunkte Eickens noch einer eingehenden Durchforschung.

Noch nach einer anderen Seite hin erscheint eine Ergänzung des Werkes wünschenswert. Eicken zeigt uns vom geschichtlichen Standpunkt aus die Entstehung des asketischen Princips und die Bedeutung desselben für die weitere historische Entwicklung. Die psychologische

Eigenart aber der Askese, das Rätselhafte, das in der „Verneinung der Welt“ seitens des Einzelnen liegt, sucht er nicht zu ergründen: es ist dies eine Aufgabe, die dem Psychologen vom Fach bleibt und die durch das Eickensche Werk an dringendem Interesse und an Bedeutung gewinnt. Von philosophischer Seite aus ist, soviel dem Referenten bekannt, bis jetzt nur durch Schopenhauer der Versuch gemacht worden, das Wesen der Askese zu ergründen. Allein Schopenhauer hat dieses Problem aus dem psychologischen Gebiet, in das es gehört, nach seiner Weise ganz und gar auf das metaphysische hinüber gezogen und daher keine im psychologischen Sinne verständliche Erklärung geliefert.

Man sieht: wie jede bedeutende wissenschaftliche Untersuchung, so eröffnet auch das Eickensche Werk mannichfache Perspectiven; es regt zu Ergänzungen und weiteren Forschungen an. Man wird hierin nicht einen Mangel des Werkes, sondern nur ein Kennzeichen seines Wertes zu erblicken haben. Das Eickensche Buch ist auf seinem Gebiete eine Leistung ersten Ranges und verdient als solche anerkannt zu werden.

Berlin. Rudolf Lehmann.

Nachricht.

Das neubegründete Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes zu Berlin. C. Klosterstraße 36.

Mehr als irgend ein anderes Volk hat das deutsche für die Erkenntnis seines inneren Wesens getan. Ueberall: von Tirol bis nach Schleswig-Holstein, von der littauischen Grenze bis zu den Flämingen, von den Siebenbürger Sachsen bis zum Vaskenwald, sind Sammlungen der volstümlichen Glaubensvorstellungen, Bräuche und Sitten, der Sagen und Märchen, der Lieder, Sprichwörter

und Rätsel in reicher Fülle erschienen, und noch immer sind die besten Kräfte bemüht, durch neue Sammlungen das gewonnene Material zu vergrößern und, wo es Not tut, zu berichtigen und zu verbessern. Nur die, sagen wir, handgreifliche Volkskunde ist im Rückstande geblieben.

Wie unser Volk denkt und glaubt und fühlt und spricht und singt und tanzt, das wissen wir. Aber wie die Gegenstände ausschauen, welche es geschaffen hat, wie es seine Häuser fügt und aufbaut, wie es seine Höfe und Dörfer, Gärten und Fluren angelegt hat, wie es in Stube, Küche und Keller wirtschaftet und wie der Hausrat beschaffen ist, wie es sich kleidet, in welcher Weise es Viehzucht, Ackerbau, Jagd und Fischfang betreibt, wie die kunstvolle Hand- und Hausarbeit des Bauern, der Bäuerin gefertigt wird, welcher Fahrzeuge es sich in Handel und Verkehr bedient, welche Dinge uraltem Herkommen nach bei Geburt, Hochzeit, Tod und Begräbnis, bei Aussaat und Ernte, bei den verschiedenen Jahresfesten, im Gemeindeleben und in der Volksmedicin üblich sind, — das ist wahrscheinlich zum weitaus größten Teile noch verborgen.

Und doch ist diese handgreifliche Volkskunde, da sie das treueste Bild des jeweiligen Kulturstandpunktes eines Volkes gewährt, unerlässlich zur Herstellung eines tatsächlichen, objectiven Archivs des Volkstümlichen, aus dem jeder Forscher schöpfen kann. Beweise dafür sind, wenn es überhaupt eines Beweises bedarf, die Völkermuseen, voran das Königliche Museum für Völkerkunde zu Berlin, durch welche die volkstümlichen Sammelwerke über Glaube und Brauch, Sage und Märchen der verschiedenen Völker erst ihre richtige Deutung erhalten haben.

Was der deutschen Volkskunde Not tut, ist also ein deutsches Volksmuseum. — Ansätze dazu sind ja hier und da von einzelnen Landes-, Provinzial- und Stadt-Museen gemacht worden; aber selten ist man über die

bescheidensten Anfänge hinaus gekommen. Meist hat man sich mit Abbildungen beholfen. Wenn wir aber auch eine stattliche Reihe farbiger Bilderwerke über volkstümliche Trachten besitzen und nicht wenige volkstümliche Gegenstände irgendwo bildlich widergegeben sind, so können Abbildungen doch immer nur Form und Farbe der Originale zur Anschauung bringen. Ueberdies ist das Material durch seine Zerstreuung der Forschung schwer zugänglich, und im Grunde wird durchweg nur Stückwerk geboten.

Der Grund, dass die Versuche, die verschiedenen Gegenden Deutschlands in den Eigentümlichkeiten ihrer Bevölkerung, in deren Trachten und den Erzeugnissen des Hausgewerbes darzustellen, bisher misslungen sind, liegt nicht allein an den mangelhaften Mitteln, welche aufgewendet wurden, sondern vorzugsweise in der geringen Kenntnis der Sachlage und an der falschen Methode, nach welcher die Angelegenheit betrieben ist. Selten ist das jedoch zugestanden worden, vielmehr sind die Schwierigkeiten, weil man sie nicht überwinden konnte, für unüberwindbar ausgegeben worden; und so ist's gekommen, dass sich in den weitesten Kreisen die Ansicht verbreitet findet, die Herstellung eines deutschen Volksmuseums gehöre zu den unmöglichen Dingen.

Warum sollte aber in Deutschland nicht möglich sein, was in andern Ländern zur zwölften Stunde versucht und mit Glück durchgeführt worden ist? — Von dieser Ansicht ging der Vorstand der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte aus, als er vor mehr als zehn Jahren höheren Ortes vorstellig wurde, in dem neuen Museum für Völkerkunde zugleich eine Abteilung für deutsche Trachten und Geräte einzurichten. Weil aber die Einrichtungsarbeiten in diesem Museum, welche schon Jahre in Anspruch genommen haben, auch zur Stunde noch lange nicht als beendet betrachtet werden können, so ist, um rasch die Erfüllung herbeizuführen und nicht durch weitere Verzögerung die Sache zu

schädigen, der Gedanke erfasst worden, ein besonderes deutsches Museum der Volkstrachten und Geräte zu begründen.

Zunächst galt es, um alle Bedenken zu zerstreuen, die Möglichkeit nachzuweisen, dass selbst heute noch, wo sowol die Trachten als auch die Erzeugnisse des Hausgewerbes durch Mode und fabrikartige Industrie sämtlich mit raschen Schritten ihrem Untergange entgegen eilen, auf diesem Gebiete Ersprießliches geleistet werden kann. Es wurde zu diesem Zwecke eine ethnographische Probesammlung in der Gegend veranstaltet, welche vielleicht am meisten dem Zersetzungsprocess ausgesetzt ist, — in Mönchgut auf Rügen.

Die Probe gelang in jeder Beziehung: die Mönchguter Sammlung genügt allen Ansprüchen, welche die ethnologische Forschung stellen kann. Ermuntert durch diesen Erfolg traten unter dem Vorsitz des Geheimen Medicinalrats Prof. Dr. Rudolf Virchow die Herren: Sanitätsrat Dr. Max Bartels, Geh. Rat Prof. Dr. Adolf Bastian, Prof. Eugen Bracht, Louis Castan, Franz Goerke, Landgerichtsrat Max Hollmann, Dr. Ulrich Jahn, Jean Keller, Bauinspector Fr. Kleinwächter, Prof. A. Kretschmer, Alexander Meyer Cohn, Dr. Georg Minden, Generalconsul William Schönlank, Prof. Dr. Wilh. Schwartz, Dr. Albert Voss, Geh. Rat Prof. Dr. Karl Weinhold und Geh. Rat Prof. Hermann Weiß zu einem Comité zur Begründung eines Museums der deutschen Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes zusammen. In diesem Museum sollen möglich gleichmäßig Nord-, Mittel- und Süddeutschland vertreten sein, um die noch vorhandenen Eigentümlichkeiten ihrer Bevölkerung in Trachten, Hausanlagen und Erzeugnissen des Hausgewerbes, wenn tunlich, in vollständigen Zimmereinrichtungen mit plastischen Figuren (nach der Weise des Hazelius'schen Museums zu Stockholm) zur Anschauung zu bringen.

Dem Mangel, der sich in Bezug auf Räumlichkeiten

geltend machte, in welchen das aufgekaufte Material vorläufig sicher lagern kann und die sich zugleich zu einer Aufstellung der Sammlungen eignen, ist von Seiten Seiner Excellenz des Staatsministers, Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten, Herrn Dr. von Gossler, abgeholfen worden, indem er dem Comité neben dem hygienischen Museum ausreichende Räumlichkeiten Berlin C. Klosterstraße 36 zur Verfügung stellte. Daselbst sind inzwischen die Säle und Zimmer zu ihrem neuen Zwecke hergerichtet und ist mit der Aufstellung von Gegenständen aus Mönchgut (Insel Rügen), dem Elsass, der Schwalm (Hessen) und dem Spreewalde bereits begonnen worden. Die demnächstige Erwerbung entsprechender Sachen aus Littauen ist in Aussicht genommen, so dass bei der im Herbst dieses Jahres zu erwartenden Eröffnung des Museums fünf deutsche Landschaften in einer Musterausstellung vertreten sein werden.

Um die Verwirklichung des Planes zu erreichen, dass das begründete Museum ein deutsches Volksmuseum im wahren Sinne des Wortes werde, d. h. ein Museum, welches ganz Deutschland in den Eigentümlichkeiten aller seiner Stämme in möglichster Vollständigkeit vorführt, muss die Unterstützung der weitesten Kreise in Anspruch genommen werden. Das Comité hat sich darum entschlossen, eine Gesellschaft zu begründen, welche bis zur etwaigen Uebernahme des Museums seitens des Staates Besitzerin desselben sein wird, um die Weiterentwicklung des Unternehmens in ähnlicher Weise zu bewirken, wie das seiner Zeit bei dem Königlichen Kunstgewerbe-Museum zu Berlin geschehen ist.

Nicht minder wichtig, als die Unterstützung mit Geldbeiträgen, so unerlässlich dieselben zur Bestreitung der Ankäufe und sonstigen Ausgaben auch sein mögen, ist aber, dass überall im Reiche die Freunde der deutschen Volkskunde dem neuen Unternehmen ihre Kräfte widmen, dass dieselben ein wachsames Auge auf alle Gegenstände von

volkstümlichem Werte haben, für deren Erwerbung Sorge tragen und ihren Besitz dem Museum sichern. — Wenn schon das Volksmuseum, wie alle Museen, den fröhlichen Geber am liebsten sieht, so darf sich doch auch der des besten Dankes versichert halten, welcher die Museumsverwaltung auf käufliche Einzelsammlungen oder wertvolle Einzelstücke aufmerksam macht und, wenn erforderlich, den Ankauf vermittelt.

Von Wert wird den Freunden des Unternehmens sein, zu erfahren, welcher Stücke das Museum bedarf. Da eine Aufzählung der ethnologisch wichtigen, volkstümlichen Gegenstände außerdem noch dem vorläufig der Sache ferner Stehenden ein anschauliches Bild gewähren dürfte von dem, was eigentlich geplant wird, so mag eine solche, nach den sieben Unterabteilungen: Wohnung; Haushalt und Hausrat; Kleidung; Nahrung; Kunst und Gewerbe; Handel und Verkehr; Volksbrauch und Glaube, systematisch geordnet, hier widergegeben werden.

A. **Wohnung**: 1. Situationsplan des Dorfes. Aus demselben müssen die geographische Lage des Dorfes, der etwa vorhandene Fluss oder Bach, Teich oder See, die nächsten Berge, Täler und Wälder ersichtlich sein; ferner muss er die Lage der Hofstätten, die Richtung und Front der einzelnen Gebäude, die Lage der Kirche, der Mühle u. s. w. enthalten. — 2. Situationsplan der Hoflage. — 3. Modell des Hauses. Zur Anfertigung von Hausmodellen sind am besten Dorfhandwerker: Tischler und Zimmerleute, heranzuziehen, damit die Modelle naturgetreu den Aufbau des Hauses, die Balkenverbindung, die Lage des Daches und der Dachsparren erkennen lassen. Wenn möglich, ist nicht das Modell eines bestimmten Hauses, sondern der in der betreffenden Gegend herschenden Bauart zu geben. Falls die Tenne (Diele), die Viehställe und die Räume für Heu und Stroh nicht im Hause enthalten sind, würden dieselben in das Modell aufgenommen werden. Andernfalls ist ihre Lage auf dem Situationsplane

(A. 2) anzugeben. — 4. Plan der Hauseinrichtung. — 5. Giebelverzierungen (besonders beachtenswert: Windlatten mit Hähnen, Rossköpfen, Schwänen, Geren u. s. w.) in Originalen oder Modellen. — 6. Schlösser (Holzschlösser und charakteristische Arbeiten der Dorfschmiede). — 7. Türklopfer. — 8. Hausmarken. — 9. Dachlöcher (Eulenlöcher, Rauchlöcher) in Zeichnungen oder Modellen. — 10. Anlage der Feuerstätten (Herd, Backofen, Kachelofen) in Plänen oder Modellen. — 11. Wandverzierungen (Täfelungen). — 12. Kelleranlage in Plänen oder Modellen.

B. Haushalt und Hausrat: 1. Licht und Feuer: Kienspanhalter; Leuchter, besonders Hochzeitsleuchter; altertümliche bäuerliche Lampen und Lampenhalter; Laternen (besonders mit Hornscheiben); Steinfeuerzeuge (Zunderladen.) — 2. Speisebereitung: Ess- und Trinkgeschirre; Back- und Butterformen; Kessel und Grapen; Kesselhaken. — 3. Besonders charakteristische Wäschegerätschaften: Mangelhölzer; Waschhölzer; Glätte- (Gniedel-, Gnier-) Steine. — 4. Mahl- und Stampfgeräte in Originalen oder Modellen: Handmühlen; Stampfmühlen; Salzmühlen; Pfeffermühlen. — 5. Stubengeräte in besonders charakteristischen Formen: Tische; Stühle; Bänke; Bettladen; Truhen (Trohnen), Laden und Kasten; Schaffe (Spinden, Schränke) Sanduhren; Wiegen.

C. Kleidung: 1. Trachten für Kinder: Steckkissen und seine Einrichtung; Kopfbinden, Mützen der Säuglinge; Trachten für größere Kinder. — 2. Trachten für Erwachsene [zu unterscheiden: Männertracht, Frauentracht, Witwentracht, Alltagstracht und Festtracht; Tracht für Kirchgang, Nachtmahl, Hochzeit (Bräutigam, Braut, Hochzeitsbitter), Leichenbegängnis (Totenfrau), Trauer]: Schuhe und Schnallen, Stiefel, Holzschuhe, Schlittschuhe (besonders aus Knochen), Schneeschuhe, Eisschuhe, Schlammschuhe; Strümpfe (Zwickel) und Strumpfbänder; Hemd;

Hose; Hosenträger oder Gurt; Unterrock; Mieder und Latz; Weste; Oberrock; Jacke; Nachtmahlsrock; Nachtmahlsmantel der Frauen; Pelzwerk; Handschuhe; Tücher (Spitzen-, Seiden-, Wollen-Tücher); Kopfbedeckungen (Mützen, Hüte, Hauben, Kappen, Brautkronen u. s. w.); Schmucksachen [Spangen, Ketten, Stirneisen, Ringe, Armbänder u. s. w. in Gold, Silber (Filigran), Kupfer, Messing, Bronze, Horn, Knochen, Elfenbein, Bernstein, Granaten, Glas u. s. w.]; Schirme und Stöcke. — 3. Totenanzüge.

D. Nahrung: 1. Viehzucht: Besonders charakteristische Haustierarten (Varietäten) in Abbildungen und ausgestopften Exemplaren; Schmuck der Pferde, Rinder, Ziegen u. s. w.; Melkgeräte, bezw. in Modellen (Schemel, Eimer, Bricken); Einrichtungen von Hürden, Koppeln u. s. w. in Plänen und Modellen. — 2. Ackerbau: Pläne und Modelle der Flureinteilung; charakteristische Ackergeräte (primitive Pflüge und Eggen in Modellen oder Originalen, Zahnsicheln, Hacken, Spaten u. s. w.) — 3. Jagd: Fallen in Modellen; Schlingen und Jagdnetze; primitive Wurfgeschosse; Instrumente zum Anlocken des Wildes; die zur Herstellung der Jagdgeräte erforderlichen Werkzeuge; Schmuckstücke, Ringe und dergl. an Jagdtrophäen; die von Jägern gebräuchlichen Wandverzierungen aus Zähnen, Geweihstücken u. s. w. — 4. Fischfang: Abbildungen und ausgestopfte Exemplare der wichtigsten Fischarten; Modelle von Netzen und Reusen; Angeln, Harpunen, Fischspeere, Netzsenker; Modelle von Räuchereien, Heringsschuppen; die zum Netzestricken und zur Verfertigung der sonstigen Fischereigeräte gehörigen Werkzeuge.

E. Kunst und Gewerbe (Hand- und Hausarbeit und die dazu gehörigen Werkzeuge): 1. Flechtarbeiten. — 2. Spinnarbeiten. — 3. Webereien. — 4. Näharbeiten. — 5. Stickereien. — 6. Klöppelarbeiten. — 7. Stickarbeiten. — 8. Seilerarbeiten. — 9. Schmiedearbeiten (besonders erwünscht geschmiedete eiserne Votivbilder). — 10. Schnitzereien. — 11. Malereien

(besonders an Truhen, Hausbalken, Webestühlen, Schränken, Bettladen). — 12. Filigran- und Email- (Schmelz-) Arbeiten. — 13. Töpferarbeiten (Dorftöpferei). — 14. Musikinstrumente (Dudelsack, Zither, Geige, Hackbrett, Flöte, Pfeife, Horn, Trompete, Klapper, Schellen, Holzglocke, Trommel, Maultrommel u. s. w.) — 15. Ciselirungen.

F. Handel und Verkehr: 1. Wagen in Modellen und Abbildungen. — 2. Schlitten in Modellen und Abbildungen, bezw. in Originalen. — 3. Karren in Modellen und Abbildungen. — 4. Schiffe und Boote in Modellen und Abbildungen (Einbäume, wenn möglich, in Originalen), Anker.

G. Gegenstände, welche dem Kreise von Volksglaube und Brauch angehören: 1. Geburt, Taufe, Kindesalter: Amulette; Patenbriefe; Kinderspielzeug. — 2. Hochzeit (besonders charakteristisch die Hochzeitswagen, welche in Modellen und Abbildungen widerzugeben sind, und die Hochzeitstruhen). — 3. Tod und Begräbnis: Totenkisten, Totenladen (in Modellen und Abbildungen, bei kunstreicher Herstellung die Originale); Grabbeigaben; Grabdenkmäler in Originalen, Modellen und Abbildungen; Totenbretter. — 4. Ernte: Erntewagen in Modellen und Abbildungen; Erntepuppen in desgl.; Erntekränze in desgl. — 5. Jahresfeste: Weihnacht (Masken und Vermummungen, welche bei den Umzügen verwandt werden: die Perchtelmasken u s. w.); Fastnacht und Todaustreiben (Puppen des Todes u. s. w.); Ostern (bemalte Ostereier, Puppe des Judas u. s. w.); erster Austrieb (Vermummungen, Lebensrute); Pfingsten und Johannis (Puppe des Graskönigs, Wasservogels u. s. w., Modelle der beim Vogelschießen üblichen Scheiben, Adler, Tauben u. a.) — 6. Gemeindewesen: Schulzenstäbe und sonstige Abzeichen der Ortsobrigkeiten; Nachtwächterausrüstung (Saltner); Kerbhölzer; Loose und Eigentumsmarken. — 7. Volksmedicin: Amulette (Tolltafeln); Verbandzeug; Chirurgische und geburtshilfliche

Instrumente (Gebärstuhl); Bereitung des Notfeuers (im Modell mit Erklärung).

Um jeglichem Irrtum vorzubeugen, sei schließlich noch darauf hingewiesen, dass ausgeschlossen bleiben: Trachten, welche durch die Mode beeinflusst, und Geräte, welche durch fabrikmäßigen Betrieb hergestellt sind. Hinzugefügt werde, dass es wünschenswert erscheint, sämtliche Stücke mit dem Namen, den sie in ihrer Heimat tragen, zu bezeichnen. Etwaige Anfragen, bezw. Einsendungen, möge man an das Museum für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes, Berlin C. Klosterstraße 36 richten. — Im Uebrigen wird die Zeitschrift bei dem großen Interesse, welches das Museum für jeden Forscher auf dem Gebiete der Volkskunde beanspruchen darf, ihren Leserkreis in dieser Sache stets auf dem Laufenden zu erhalten bestrebt sein.

Ulrich Jahn, Dr. phil.

Die Gesellschaft für die Völkerkunde Ungarns.

Ein erfreuliches Zeichen für das von Jahr zu Jahr steigende Interesse an der Volkskunde ist die Gründung der Gesellschaft für die Völkerkunde Ungarns, welche am 27. Januar dieses Jahres in Budapest stattgefunden hat. Vorsitzender ist Herr Paul Hunfalvy, als Schriftführer begrüßen wir den um die Volkskunde Ungarns hochverdienten Herausgeber der „Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer. Budapest 1877 ff.“, Herrn Professor Anton Herrmann. Wir entnehmen dem Aufruf zur Gründung der Gesellschaft folgendes:

„Zweck der Gesellschaft für die Völkerkunde Ungarns ist die Erforschung der Völker des ungarischen Reiches und des historischen Ungarns und, auf Grundlage des gegenseitigen Kennenlernens, die Förderung der brüderlichen Ein-

tracht und des Gefühls der Zusammengehörigkeit der Völkerschaften im Vaterlande.

Den Kreis dieser Forschungen bilden: Ursprung und Gestaltung, Entwickelung und Vermengung, Zustand und Verhältnisse, ethnischer Charakter und anthropologischer Typus der heimischen Völkerstämme, alle Aeußerungen und Gegenstände der Volksseele und des Volkslebens. Hieher gehören also:

Ueberlieferung und Sage, Aberglauben und Besprechungen, Sitten und Gebräuche, Lebensweise und Beschäftigung, Bauart und Einrichtung, Möbel und Gebrauchsgegenstände, Kleidung und Verzierung, Musik und Poesie, Spiel und Tanz, Feste und Mysterien, Denkweise und Dialect, Redensarten und Sprichwörter, Märchen und Rätsel, Volkslied und epische Gesänge u. s. w. und die körperliche Beschaffenheit der Landesbewohner.

Aufgabe der Gesellschaft und ihrer Mitglieder ist: das oben Erwähnte zu beobachten und aufzuzeichnen (Musiknoten, Abbildungen), ferner ethnographische Studien, Ausflüge und Forschungsreisen anzuregen, zu unterstützen und die Ergebnisse wissenschaftlich zu verwerten, Fachorgane und ethnographische Werke herauszugeben, Vorlesungen und Vorträge zu halten und hiebei Ideen auszutauschen, einschlägige Arbeiten zu beurteilen, die ethnographische Tätigkeit der heimischen Völkerstämme gegenseitig bekannt zu machen, die Ergebnisse der ethnographischen Forschung im In- und Auslande miteinander zu vermitteln, die Bibliographie der heimischen Völkerkunde zusammenzustellen, eine Fachbibliothek zu errichten, die Gebrauchsgegenstände des Volkslebens in natura zu sammeln, ein vaterländisches ethnographisches Museum zu schaffen und zu erhalten, kurz: in Ungarn die ethnologisch-anthropologischen Disciplinen und Kenntnisse zu concentriren, zu pflegen, zu verbreiten und volkstümlich zu machen.

Jede politische und confessionelle Tendenz ist aus der Gesellschaft ausgeschlossen.

Die Gesellschaft wird ordentliche, gründende, correspondirende und Ehren-Mitglieder haben. Inländer können ordentliche Mitglieder sein, Ausländer correspondirende. Jährlicher Beitrag 3 fl., Gründungsbeitrag 50 fl. Auch Institute und Körperschaften können Teilnehmer und Gründer sein. Die Mitglieder erhalten das officielle Organ der Gesellschaft u. dgl. gratis.

Damit die Gesellschaft möglichst intensiv und extensiv wirken könne, werden Sectionen errichtet:

1. Je eine besondere Section für die Erforschung der einzelnen heimischen Völkerschaften (z. B. Magyaren, Székler, Csángós, Palovzen; Deutsche in Südungarn und jenseits der Donau, Sachsen in Siebenbürgen und in der Zips; Kroaten, Serben, Bunyevazen, Bulgaren, Slovaken, Ruthenen, Polen, Wenden; Rumänen, Italiener, Griechen, Armenier, Zigeuner u. s. w.); ferner für die occupirten Provinzen (Bosniaken) und für die den Magyaren verwandten Völkerfamilien (Finnen-Ugrier, Türken-Tartaren).

II. Eine allgemeine Section für Folklore und Völkerpsychologie, für die Offenbarungen des Volkslebens und der Volksseele.

III. Eine allgemeine Section für die Gebrauchsgegenstände des Volkslebens (volkstümlicher Stil, Bauart, Ornamentik, Keramik, Textilindustrie, Möbel, Geräte, Spielzeug u. dgl.).

IV. Eine allgemeine Section für Volksmusik (und Tanz).

V. Eine anthropologische Section.

VI. Eine Section für Statistik.

Außerdem werden für besonders wichtige, mit der Ethnographie in Verbindung stehende Angelegenheiten der Nation besondere Commissionen eingesetzt. Solche sind: die Auswanderung, Colonisation, das ethnographische Museum, die Ural-Expedition u. dgl. Die Angelegenheiten der einzelnen Sectionen und Commissionen werden von einem Vorstand und einem oder zwei Referenten geleitet.

Die Generalversammlungen sind womöglich Wander-

versammlungen und werden mit besonderer Berücksichtigung der ethnischen Verhältnisse und in Hinsicht auf ethnographische Belehrung tunlichst abwechselnd in verschiedenen Gegenden des Landes abgehalten. Auch sonst werden, wo Zeit und Ort geeignet sind, ethnographische Ausflüge veranstaltet.

Bei den Zusammenkünften der Gesellschaft können, in welcher Sprache immer, Vorlesungen und Vorträge gehalten werden, doch muss man darauf bedacht sein, dass man allgemein verstanden werde. Um den Verkehr mit dem Auslande und den der magyarischen Sprache unkundigen Inländern zu ermöglichen, wird die Gesellschaft dafür Sorge tragen, dass sie über ein halbofficielles Fachorgan in deutscher Sprache verfüge".

Schließlich werde noch hinzugefügt, dass Beitrittserklärungen an Herrn Professor Dr. Anton Herrmann, Budapest, Attila-utcza 47 zu richten sind.

Ulrich Jahn, Dr. phil.

Eingesandt sind und werden in dem nächsten, bez. in den folgenden Heften zur Besprechung kommen: Fr. Fr. Fronius, Bilder aus dem sächsischen Bauernleben in Siebenbürgen. 3. Aufl. Wien und Hermannstadt 1875. Graeser & Krafft. — Fr. Wrubel, Sammlung bergmännischer Sagen. Neue billige Ausgabe. Freiberg in Sachsen (o. J.). Craz u. Gerlach. — Chr. Bartsch. Dainu Balsai. Melodien litauischer Volkslieder. Erster Teil. Heidelberg 1886. Winter. — M. Hippe, Untersuchungen zu der mittelengl. Romanze Sir Amadas. Braunschweig 1888. Westermann. (Inaugural-Dissertation). — Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse von Wilhelm Mannhardt, herausg. von Hermann Patzig, mit Vorreden von K. Müllenhoff und W. Scherer. Straßburg 1884. Trübner. — G. Längin, Religion und Hexenprocess. Leipzig 1888. Wigand. — Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen. Kleinere Schriften von Josef Haltrich. In neuer Bearbeitung herausg. von J. Wolff. Wien 1885. Graeser. — O. Weddigen u. H. Hartmann, Der Sagenschatz Westfalens. Minden 1884. Bruns. — H. Hartmann, Bilder aus Westfalen, Neue Folge. Minden 1884. Bruns. — H. Pröhle, Harzsagen. Zweite Auflage in einem Bande. Leipzig 1886. Mendelssohn. — E. Handtmann, Neue Sagen aus der Mark Brandenburg. Berlin 1885. Abenheim. — Čeněk Zíbrt, Staročeské Vyroční Obyčeje. Prag 1889. Vilímka. — D. Brauns, Japanische Märchen und Sagen. Leipzig 1885. Friedrich. — J. C. Poestion, Isländische Märchen. Wien 1884. Gerolds Sohn. — M. Lehmann-Filhés, Isländische Volkssagen. Berlin 1889. Mayer und Müller.

Druck von Emil Herrmann senior in Leipzig.

Zeitschrift
für
Völkerpsychologie
und
Sprachwissenschaft.

Herausgegeben
von
Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**

Neunzehnter Band. Viertes Heft.

INHALT:

Gleichnisse und Metaphern im Ṛgveda. Von Arnold Hirzel.
Ein deutsches Schwerttanzspiel aus Ungarn. Von Dr. phil. F. Arnold Mayer.
Beurteilungen:
Dr. Kurt Bruchmann, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte. Von Carl Theodor Michaëlis.
Dr. Friedr. Polle, Wie denkt das Volk über die Sprache? Von Steinthal.
Dr. Arthur Seidl, Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. Von Steinthal.
Anzeige.
Dr. Sanders, Ergänzungswörterbuch der deutschen Sprache.



LEIPZIG
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.
1889.

Gleichnisse und Metaphern im Ṛgveda
in culturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophokles und Euripides.

Von Arnold Hirzel.

(Fortsetzung.)

III. Der Mensch.

Um das reiche Material möglichst übersichtlich zu gestalten, habe ich es in verschiedene Gruppen zergliedert und beginne mit

A. den Körperteilen.

Voraus zu schicken sind einige allgemeine Vergleiche vom Menschen: den Jungen (Agni?) schmücken (die Priester), wie Menschen (wörtl. lebendige), ihn zu kleiden (*āyávo ná vāsé;* Sāy. vāsāya. Ich folge L. in der Auffassung dieser unklaren Stelle) V 43, 14. Die Açvinen spenden wie Menschen (*manushvád*) dem, der die Opferstreu zubereitet hat X 61, 15. Indra soll Soma trinken, wie ein Mensch sich am Tranke erfreuend III 32, 5; zurück wich vor den beiden (Falben, d. h. wol dem Soma, cf. I 63, 2) Indra, wie ein ermatteter Sterblicher in Furcht (*márto ná çaçramāṇó bibhīvā́n* X 105, 3); für die dunkeln Worte ist Bergaignes Bemerkung R. V. II p. 257 zu vergleichen: „*il n'était guère possible d'exprimer d'une façon à la fois plus hardie et plus claire l'idée que le prêtre fait d'Indra son serviteur et lui impose une tâche que le dieu trouve quelquefois trop lourde*"; ich glaube aber, dass die Worte Bergaignes Scharfsinn

klarer erschienen als sie es wirklich sind, fassen doch die Interpreten die Stelle verschieden auf! „Alles Geborne übertreffe ich an Größe“ (*viçvā jātāny abhy àsmi mahnā́*) spricht Indra VIII 89, 4. Rudra ist der schönste vom Gebornen II 33, 3. Gott Soma wird aufgefordert: *prá sunvānásyā́ndhaso márto ná* (wie ein Sterblicher) *vṛta tád vácaḥ* IX 101, 13, und Güter zuzumessen, wie ein Mensch sprechend (*nṛvád vádann úpá no māhi vā́jān* X 28, 12).

Kraft und Gewandtheit werden mit der Schönheit zusammengestellt IX 65, 18: *ā́ naḥ soma sáho júvo rūpáṃ ná várcase bhara.*

Apām napāt (Agni, das Wasserkind) wirkt gleichsam in eines anderen Leib (*'nyásyeveha tanvā̀ viveṣha*) II 35, 13 d. h. im Holze, nachdem er von den Menschen auf Erden entzündet worden; Sāy. gut: *pārthivasyaivāgneḥ çarīreṇa kāshṭhendhana lakshaṇena.*

a) Der Kopf. Gleichnisse fehlen uns hier wie bei einigen andern Körperteilen; ihre Stelle vertreten verschiedene prägnante Metaphern.

Die geheime, unsichtbare Kraft des Feuers wird in dem Bilde X 79, 2 dargestellt, wo der Dichter von Agnis Haupte, das im Versteck geborgen, redet. Des Nachts ist Agni das Haupt der Erde X 88, 6. Soma ist des Himmels Haupt IX 27, 3, cf. IX 69, 8. — X 67, 1 ist von einem Lied (*dhiyam*) und Vāl. 3, 4 spec. von einem Preislied (*arkám*) mit sieben Häuptern (*saptáçīrshan*) die Rede, wahrscheinlich = „auf sieben Sänger verteilt“ (G. „sieben Hauptteile enthaltend“ ?!). III 5, 5 fehlt diesem Epitheton das zugehörige Substantiv und ich finde es angezeigt, nach Analogie der obigen zwei Stellen ein Wort für Lied zu ergänzen (L. versteht darunter den von 7 Rossen gezogenen Sūrya, ohne jedoch einen Beleg hierfür beizubringen; mir ist dieses Bild im Ṛ V. unbekannt). — Die Pfeile haben scharfe Häupter d. i. Spitzen (*tigmámūrdhānaḥ*) VI 46, 11; notwendig ist die Annahme einer Vergleichung hier nicht, weil *mūrdhan* an sich heißt: Hervorragendes. Diese

Grundbedeutung, als deren Spezialisirung „Kopf“ erscheint, ist noch oft genug im Veda und später vorhanden. Vgl. *βλωϑ-ρό-ς.*

b) Das Haar. Agni ist flammenhaarig (*çocishkeça*) I 45, 6; 127, 2. III 14, 1; 17, 1; 27, 4. V 8, 2 u. 41, 10; dasselbe Beiwort erhält Sūrya I 50, 8 Agnis Haare sind golden (*hárikeça*) III 2, 13; Indra X 96, 5 u. 8, Savitar X 139, 1 u. Sūrya X 37, 9 sind ebenfalls goldhaarig. Agni ist außerdem auch ghṛtahaarig (*ghṛtákeça*) VIII 49, 2. Pūshan VI 55, 2 u. IX 67, 11 und Rudra I 114, 1 u. 5 endlich tragen geflochtenes Haar (*kapardin*). Wie die Inder so liebten es auch die Griechen, ihre Götter mit schönen goldenen Haaren sich vorzustellen; dem harikeça entspricht das Epitheton *χρυσοκόμης* des Dionysos: Hes. Th. 947; des Apoll: E. Suppl. 976. Tro. 253. I. T. 1236 (cf. Pind. Ol. VI 41. VII 32) und des Eros: I. A. 550; Leto heißt *χρυσοπλόκαμος* h. A. P. 27. Einer gr. Feuer- oder Sonnengottheit wird dieses Beiwort nicht beigelegt. Bekannt sind die homerischen Epitheta *εὐπλόκαμος* u. *ἠΰκομος*. Dass auch griechischer Phantasie Feuerhaare bekannt waren, zeigt die kühne Metapher bei Ae. Pr. 1043 f., wo vom Blitz gesagt wird: *πυρὸς ἀμφήκης βόστρυχος*. — Indra trägt den Himmel wie einen Haarbusch (künstlich gebundene Haare; *bhárti svadhávāñ opaçám iva dyám* I 173, 6), cf. VIII 14, 5: Indra ließ den Haarbusch an den Himmel reichen; beides Bilder zur Verherrlichung von Indras Stärke und Gewalt. Schwierig ist die Auffassung von IX 71, 1cd: *hárir opaçáṃ kṛṇute nábhas pá a upastíre camvòr bráhma nirṇije;* der goldgelbe sc. Soma schafft sich als Haarbusch die Wolke, die Milch der 2 Schalen (= Himmel und Erde, cf. w. u.) als Decke, das brahma zum Schmuck d. h. das Nass des Himmels ist der Schmuck seines Hauptes, die Milch ist seine Grundlage, sein eigentlicher Schmuck aber ist das Gebet (cf. L. V 360). Die Gandharven sind windhaarig (*vāyúkeça*) III 38, 6. Wenn Agni windgetrieben sich im Holze verbreitet, mäht er die Haare der Erde ab

(*dáti rómā pṛthivyā́ḥ* I 65, 4) d. h. er verwüstet die Pflanzenwelt, cf. VI 6, 4 (II. Teil, sub açva); V 41, 11 werden die Berge baumbehaart (*vṛkshákeçāḥ*) genannt. Die Pflanzen werden also als Haarwuchs der Erde aufgefasst; ä. in den Brāhmaṇas, cf. die Stellen bei L. IV 258. Homer redet von der *κόμη* der Bäume: *ψ* 195 — *ἀπέκοψα κόμην τανυφύλλου ἐλίης*; *P* 677: *θάμνῳ ὑπ' ἀμφικόμῳ*; *μ* 357: *δρυὸς ὑψικόμοιο* u. ö.; ebenso Alc. 585 f.: *ὑψικόμων — ἐλατᾶν*; Bacch. 676: *πρὸς ἐλάτης — φόβην*. Hipp. 211: *ἔν τε κομήτῃ λειμῶνι*, hier werden also auch die Pflanzen insgesamt wie im Veda als Haare aufgefasst.

c) Das Antlitz. Mit besonderer Vorliebe wird im Ṛ V. vom Antlitz Agnis gesprochen; er heißt schönantlitzig (*svanīka*) II 1, 8. IV 6, 6. VI 15, 16. VII 1, 23 u. 3, 6; *suprátīka* I 94, 7. VI 15, 10 u. ö.; lichtantlitzig (*jyótiranīka*) VII 35, 4; scharfantlitzig (*tigmánīka*) I 95, 2; ghṛtaantlitzig (*ghṛtápratīka*) I 143, 7. III 1, 18 u. V 11, 1 (ebenso Ushas VII 85, 1); madhuantlitzig (*mádhupratīka*) X 118, 4. Im breiten Antlitz flammte Agni, verkündet der Sänger VII 36, 1 u. „des Agni Antlitz“ will ein anderer Ṛshi verehren: X 7, 3. Sein nicht schwindend Antlitz sehen die Menschen vor sich V 2, 1. Als aller Opfer Antlitz (*viçveshāṃ hy àdhvarā́ṇām*) wurde er erzeugt X 2, 6. Auch einige Bilder von der Ushas und dem Sūrya gehören hieher: wie groß an Maß der Ushas Antlitz gleichsam (d. h die von der Morgenröte erleuchtete Welt, *yā́vanmātrám usháso ná prátīkam*) — so großes bringt dar zum Opfer kommend der Brahmane X 88, 19 (ganz anders G.; ich glaube, dass der Dichter die große Wichtigkeit des Opfers durch das Gleichnis illustriren will). Vom Antlitz der Ushas wird gesungen III 30, 13. V 76, 1. VI 50, 8. X 88, 19 und des Sūrya VI 51, 1: *ṛtásya çúci darçatám ánīkam*. Ushas hat ein schönes Antlitz I 92, 6, ebenso Nacht und Ushas (*suprátīke — doshā́m ushā́sam īmahe* V 5, 6), und Himmel und Erde I 185, 6. Ushas ist *áditer ánīkam* I 113, 19 (cf Hillebrandt über Aditi p. 20: das

Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit). I 121, 4 wird Indra gebeten, das Antlitz der roten Kühe (*usriyāṇām ánīkam*) d. i. die Morgenstrahlen zu schenken. Rodasī, die Braut der Maruts, besitzt ein glänzendes Antlitz (*tveshá-pratīkā*) I 167, 5 und der Sonnengott ist das helle Antlitz der Götter I 115, 1. In dem späten Waffenliede VI 75 lesen wir im Eingang: wie der Gewitterwolke Antlitz ist es (*jīmūtasyeva bhavati prátīkam*), wenn der Gepanzerte geht in der Schlachten Schoß; diese schönen Worte drücken zugleich die Furcht vor solchem Krieger und die Widerstandslosigkeit aus. Schließlich mache ich auf VII 85, 1 aufmerksam, wo das Lied mit kühner Metapher ghṛta-antlitzig wie Ushas genannt wird. In unsern griech. Dichtungen finden sich einige analoge Metaphern: cf. h. VII 58: *Σεμέλης εὐώπιδος* u. h. Cer. 333 von Persephone: *εὐώπιδα κούρην*. Wie im Ṛ V. die Sonne, erhält der Mond ein *πρόσωπον* S. frg. 786 (713 D.), (ebenso Pind. Ol. X(XI) 74: *εὐώπιδος σελάνας*) u. E. El. 30 spricht vom *πρόσωπον ἀοῦς*! Dem Lied-Antlitz lassen sich zur Seite stellen die Bilder Phoen. 1336: *οὐκ εὐπροσώποις φροιμίοις ἄρχει λόγου* u. E. frg. 490: *δικαιοσύνας τὸ χρύσεον πρόσωπον*.

d) Das Auge. Zu Agni gehen vereint die Gedanken der Frommen wie die Augen nach der Sonne (*agním áchā devayatā́m mánāṅsi cákshūṅshīva sū́rye sáṃ caranti* V 1, 4 [17]). Der Gott des verheerenden Elementes, dessen Blicken in seinem unaufhaltsamen Vorwärtsschreiten gleichsam nichts entgeht, „schaut mit den Augen auf die beiden Geschlechter" (Götter u. Menschen) II 2, 4; mit hundert Augen sieht er (*çatáṃ cákshāṇo akshábhir*) I 128, 3; dieses Bild soll jedenfalls seine außergewöhnliche Sehkraft bezeichnen, gerade wie das Beiwort des Riesen Briareos „*ἑκατόγχειρον*" *Α* 402 dessen ungeheure Stärke ausdrückt. Varuṇa VII 34, 10

[17] Die sich entsprechenden Objekte im Haupt- und Vergleichungssatz werden oft, wie an unserer Stelle, in doppelter Weise construirt: S. V. p. 86 f. (Cf. Anm. 43).

u. Indu IX 60, 1 u 2, resp. Soma IX 65, 7 sind sogar tausendäugig (*sahasracakshas*)! Agnis Augen sind abseits, versteckt (*ŕdhak*), wenn er das Holz verzehrt X 79, 2, man sieht sie nicht. Agni soll das Auge des heiligen Gesetzes sein: X 8, 5. — Die Açvinen werden II 39, 5 mit Augen verglichen: *akshi iva cákshushá yātam arák*; L. übersetzt gut „wie Augen mit Sehkraft kommet her". Sie sind bessere Bahnfinder selbst als das Auge mit fehlerloser Sehkraft (*akshṇáç cid gātuvittarānulbaṇéna cákshusā* VIII 25, 9). Leitet unsere Ergebenheit einen schönen Weg wie das Auge den Gehenden sc. leitet, bittet der Marutverehrer V 54, 6.[18] Wie nach der Sonne das Auge, richtet sich das Opfer (darnach, cf. L. IV 353) VI, 11, 5. Beliebt ist die Vorstellung vom Sonnenauge im Veda wie bei den Griechen. Das Auge, die Ushas, wurde durch die Kraft der Götter erzeugt VII 76, 1; „die Göttin (Ushas), alle Wesen rings beschauend, erstrahlet weit, ihr Auge zu uns wendend" (G.): I 92, 9. Sūrya ist das helle von den Göttern (an den Himmel) gesetzte Auge (*cákshur devákitaṃ çukrám* VII 66, 16); der Sonne Auge wandert vom Luftraum umhüllt I 164, 14. Ushas führt der Götter Auge VII 77, 3. Die Maruts machen das Auge der Sonne verschwinden durch Regengüsse V 59, 5. Indra beschaut die Welt mit dem Auge der Sonne VII 98, 6. Atri setzte der Sonne Auge an den Himmel V 40, 8. Sūrya ist das Auge des Varuṇa I 50, 6 etc. u. des Mitra-Varuṇa: I 115, 1. VI 51, 1. VII 63, 1. X 37, 1. „Auf geht euer schöngestaltetes Auge, entfaltend (ihren Glanz), die Sonne", so werden VII 61, 1 Mitra und Varuṇa angeredet. Die sieben Flüsse ließen das eine Auge — die Sonne — gedeihen IX 9, 4. Die glänzenden Maruts sind so schön wie das

---

[18] *ádha smā no arámatiṃ sajoshasaç cákshur iva yántam ánu neshathā sugám:* das gemeinschaftliche Verb ist oft für den Vergleichungsausdruck in einer anderen Person zu ergänzen; cf. I 168, 5 p. 357.

Sonnenauge V 59, 3.[19] Sūrya sieht alles (*viçvácakshas*) I 50, 2. VII 63, 1; er sieht die Menschen (*nṛ́cakshas*) VII 60, 2; ebenso Soma u. a. Götter. Savitar ist goldäugig (*hiraṇyákshá*) I 35, 8. I 72, 10 ist von den zwei Augen des Himmels die Rede, d. s. natürlich Sonne und Mond; cf. VIII 41, 9, wo es heißt, dass Varuṇas zwei scharfspähende Augen über den drei Erden wohnen. Auch die Nacht endlich hat ihre Augen, mit denen sie ausschaut X 127, 1. Wir gehen zu den Griechen über. Bei Homer weisen auf das Sonnenauge Stellen wie *Γ* 277: *Ἠέλιος ϑ' ὃς πάντ' ἐφορᾷς* u. ä. *λ* 109 f., S. El. 825 f.; h. Cer. 62: *Ἠέλιον —, ϑεῶν σκοπὸν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν.* Allgemein heißt es *Π* 388: *ϑεῶν ὄπιν* (Strafaufsicht) *οὐκ ἀλέγοντες*, cf. *ξ* 82. *φ* 28. Zu X 127, 1 (Augen der Nacht, cf. o.) bemerkt Fritzsche Anf. d. Poesie p. 13 richtig, dass dieses Bild in der griech. Mythologie eine Entwicklung genommen, die zu der abenteuerlichen Figur des mit Augen übersäten Wächters Argos geführt hat (cf. auch Hense, poetische Personification etc. I p. 27): der *Ἄργος πανόπτης* (Ae. Suppl. 304 f., cf. Phoen. 1115) u. *πολύγληνος* (spätere D.) ist die Sternennacht; die Sage vom Argostöter entstand unzweifelhaft auf Grund des falsch verstandenen Hermes-Epithetons *Ἀργεϊφόντης* (cf. Ameis Anh. zu *α* 84). Sehr beliebt ist das Bild vom Sonnenauge u. ä. bei den Tragikern: Ae. frg. 186, 5 (192, 5 D): *ὁ παντόπτας Ἥλιος;* Ch. 985 f.: *ὁ πάντ' ἐποπτεύων — Ἥλιος;* Pr. 91: *τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ*; 796 f.: *ἥλιος προσδέρκεται ἀκτῖσιν.* Das Feuerauge der Sonne wird erwähnt Ae. frg. 293 (304 D.): *ἥλιος πυρωπός*; dasselbe Epitheton erhält der Blitz Pr. 667 (*πυρωπὸν — κεραυνόν*); cf. die Zusammenstellung solcher Metaphern des Aeschylus bei Ritters, de conformat. usu Aesch. p. 10. Sophokles nennt die Sonne Ant. 879 *λαμπάδος ἱερὸν ὄμμα*, cf. 104: *ἁμέρας βλέφαρον* (Arist. nub. 285: *ὄμμα αἰϑέρος*); Trach. 102:

[19] *sūryo ná cáksha*; beide Begriffe sind parallel construirt, statt, wie wir erwarten, von einander abhängig! Cf. Anm. 11 u. S. V. p. 94

εἶπ', ὦ κρατιστεύων κατ' ὄμμα; Oe. C. 704 f.: ὁ γὰρ αἰὲν ὁρῶν κύκλος λεύσσει νιν μορίου Διός. Euripides spricht ä. vom καλλιβλέφαρον φῶς Ion 188; die gr. Phantasie ging also noch weiter als die indische: nicht nur „Auge" nannte sie die Sonne, sondern dieses Auge erhielt auch Augenlieder, so dass schließlich vom Augenliede des Tages u. ä. gesprochen werden konnte. E. I. T. 194 f. finden wir wieder ὄμμ' αὐγᾶς ἅλιος; ä. Hipp. 886: τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμα, cf. Hes. O. 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς —. Hipp. 849 f.: ἐφορᾷ φέγγος ἀελίου, cf. E. El. 739: θερμὰν ἀελίου χρυσωπὸν ἕδραν. Während uns die Augen der Nacht nur einmal im Ṛ V. begegneten, treffen wir sie bei den Tragikern oft: der Mond ist Ae. Sept. 390 νυκτὸς ὀφθαλμός (cf. Hense, poet. Personif. I p. 26 f.), Pers. 428 νυκτὸς ὄμμα (ebenso Pind. Ol. III 20: ἑσπέρας ὀφθαλμὸν ἀντέφλεξε Μήνα), Eum. 428: ἕως κελαινῆς νυκτὸς ὄμμ' ἀφείλετο. Das Mondauge wird auch Ae. frg. 164 (169 D.) genannt: ὄμμα Λητώας κόρης. Aus dieser Auffassung erklärt Roscher Iuno und Hera p. 37 f. das Epitheton der Hera: βοῶπις. — J. T. 110 finden wir ebenfalls νυκτὸς ὄμμα u. Phoen. 543 νυκτός τ' ἀφεγγὲς βλέφαρον. Nach vorstehenden Belegen können wir constatiren, dass, während Homer das Bild vom Sonnenauge selten gebraucht, diese Vorstellung sich bei den späteren Dichtern einer großen Beliebtheit erfreut, zu einer Zeit also, die dem Veda ungleich ferner liegt als die Periode der homerischen Poesie. Dass wir bei den Griechen genau dieselbe Vorstellung wie im Ṛ V. finden, beweist uns, dass sie auf vorgriechische, indogermanische Zeit zurückgeht, und es wird reiner Zufall sein, dass Homer seltener als die Tragiker vom Sonnenauge spricht.

Auch das Feuerauge war, wie wir o. gesehen haben, der gr. Poesie nicht fremd; ich erwähne noch Ae. Pr. 253: φλογωπὸν πῦρ, cf. 791: πρὸς ἀντολὰς φλογῶπας ἡλιοστιβεῖς. E. frg. 690 heißt es: ὄμμα γὰρ πυρὸς γέμεις, ταῦρος λέοντος ὡς βλέπων πρὸς ἐμβολήν.

e) Das Ohr. Zu den Açvinen wird gesagt: seid uns gut hörend wie zwei Ohren (*kárṇāv iva suçrútā bhūtam asme* II 39, 6); wie zwei Ohren mögt ihr auf den Befehl achten X 106, 9.

f) Die Nase. „Seid Beschützer unseres Leibes wie die Nase“ (ein wunderliches Bild!) fleht der Sänger zu den Açvinen II 39, 6 (*nāsevā nas tanvò rakshitārā*; es ist nicht notwendig mit L. wegen des Duals nāsā an die zwei Nasenlöcher zu denken, denn derselbe steht jedenfalls nur, um den Parallelismus mit dem Subjecte, das durch 2 Personen vertreten wird, herzustellen; man vgl. III 33, 3, wo es von Vipāṭ u. Çutudrī heißt: *vatsám iva mātárā saṃrihāṇé;* wir würden sagen „wie die Mutter ihr Kalb.“ Cf. Anm. 21).

g) Wange (Backe, *çiprā*).[20] Agni ist goldwangig (*hiriçiprá*) II 2, 5; ebenso Indra VI 29, 6, der auch *háriçipra* (in derselben Bedeutung) heißt X 96, 4 u. 12. Von Indras Backen (*çipre*) ist ferner die Rede V 36, 2 und VI 17, 2 heißt er backig (*çiprarān*; *çipriṇīvān* X 105, 5); schönwangig (*suçiprá*) V 36, 5. VII 24, 4. VIII 21, 8; 32, 4 u. ö. Diese Epitheta erinnern uns unwillkürlich an das Beiwort *καλλιπάρῃος* der homerischen Frauen, das *Ω* 607 der Leto u. *Ο* 87 der Themis beigelegt wird.

h) Mund. Von einer neuen Seite zeigt sich uns Agni, wenn er mit der Zunge und den Zähnen seines Mundes gierig das Holz verzehrt. Er häuft im Mund die Speise an (*yád óshadhīr abhisṛshṭo vánāni ca pári svayáṃ cinushé ánnam āsyè* X 91, 5); macht die Butterlöffel glühen in seinem Mund V 6, 9 und in seinen Mund wird die Opferspende (*havis*) gegossen X 91, 15. Er ist starkmündig (*svās*) IV 6, 8, hat seinen Mund überall (*viçvátomukhā* I 97, 7; L.s „allantlitziger“ ist ungenau!) wie auch Viçva-

[20] L. gibt das Wort mit „Kiefer“ wieder. Ich folge dem P. W.; Kiefer ist *hánu*, cf. p. 357.

karman X 81, 3. — Die Maruts, die Götter des Sturmes, rauschen mit dem Mund (*sváritāra āsábhiḥ* I 166, 11). — VI 75, 15 wird der Pfeil gepriesen, dessen Mund Erz ist (*yásyā áyo múkham*); eine ganz ä. Vorstellung bekunden die homerischen Worte *O* 389: *κατὰ στόμα εἱμένα χαλκῷ* sc. *ξυστά*, womit zu vgl. Pers. 415: *ἐμβόλοις χαλκοστόμοις*.

i) Die Lippen. Von den Açvinen wird gesagt: *óshṭhāv iva mádhv āsné vádantā* II 39, 6; ich lese mit G. *vahantā*: wie Lippen, die Honig dem Munde zuführen (L. „die Honig mit dem M. sprechen"!).

k) Die Zunge. Wir sprechen so oft von züngelnden Flammen, dass wir uns des bildlichen Ausdrucks kaum noch bewusst sind; der Ṛ V. belehrt uns darüber, wie alt diese Metapher von der Feuerzunge ist. Zunge des Stieres (*jihvá — vṛ́shṇo*) wird die Flamme VI 6, 5 genannt. Agni streckt die Zunge weit aus zu den Pflanzen II 4, 4; isst unersättlich mit der Zunge die Hölzer X 79, 2, verzehrt die Hölzer mit zerstörender Zunge (*abhipramúrā juhvá* X 115, 2); umschlingt mit der Flamme alle Bäume und macht sie schwarz mit der Zunge VI 60, 10. Mit der Zunge soll er Flammen ausgießen IV 4, 2. An der ausgestreckten (Opfergabe) sog er mit den Zungen (*uttānám — adhayaj juhū́bhiḥ* sc. *dákshiṇām* V 1, 3). Seine Zunge bricht die Steine (*dṛshádaṃ jihváyā́vadhīt* VIII 61, 4). Er wird als Zunge der gewaltigen sc. Götter bezeichnet X 6, 5, denn durch ihn, das Feuer, wird ja den Göttern das Opfer zum Genusse bereitet; des Opfers geheimnisvolle Zunge (*j. — gúhyām*) heißt er X 53, 3. Schönzungig ist er ferner (*sujihvá*) I 14, 7; 142, 4. X 110, 2, wie auch Savitar III 54, 11. VII 45, 4 u. die Maruts I 166, 11. Die folgenden Beiwörter malen Agnis Tätigkeit noch weiter aus: er hat eine liebliche Zunge (*mandrájihva*) IV 11, 5. V 25, 2; V 26, 1 wird er aufgefordert, mit lieblicher Zunge die Götter herzufahren; dasselbe Beiwort führen Savitar VI 71, 4, der v. 3 *hiraṇyajihvas* heißt u. Bṛhaspati I 190, 1 u. IV 50, 1. Eine angenehme Z. hat Agni ferner (*ráṃsu-*

jihvaḥ) IV 1, 8; eine honigsüße nahrungsreiche Z. (*mádhumatī sumedhā́*) III 57, 5; eine Honigzunge (*mádhujihvaḥ*) I 13, 3; 44, 6; 60, 3; eine lichte Z. (*çucíjihvo*) II 9, 1; er wendet seine spitzige Zunge nach den Gebüschen (*vṛṇáktí tigmā́m ataséshu jihvā́m* IV 7, 10). Agni ward geboren mit der Zunge zitternd (*juhvā̀ réjamāno*) III 31, 3. „Trinkt mit Agnis Zunge“ ruft der Sänger den Göttern zu V 51, 2. Die Maruts genießen vermittelst des Feuers die in dasselbe gegossenen Spenden, deshalb heißen sie *agnijihvā́* „den A. zur Zunge habend“ I 44, 14 u. ö. von den Göttern. Die Maruts bewegen sich hastig wie die Zungen des Feuers VI 66, 10 und leuchten wie Feuerzungen X 78, 3. — Zu Indra sagt der Dichter „ergreif den süßen Saft mit der Zunge“ VIII 17, 5. Zu des Himmels Gewölbe rauschten die madhuzungigen sc. Somatränke IX 73, 4; des Opfers Zunge klärt ab teures madhu heißt es von Soma IX 75, 2.

l) Kiefer. Agnis Kiefer sind scharf, nicht kann man ihnen widerstehen (*tigmā́ asya hánavo ná pratidhṛ́she* VIII 49, 13); weiter ausgemalt wird dieses Bild X 79, 1: die Kiefer tun sich auseinander und ziehen sich zusammen, verschiedentlich; die unersättlichen, kauenden essen viel (*nā́nā hánū víbhṛte sám bharete ásinvatī bápsatī bhū́ry attaḥ*). Ganz dieselbe Metapher gebraucht Aeschylus Ch. 325: πυρὸς μαλερὰ γνάθος u. Pr. 368: ποταμοὶ πυρὸς δάπτοντες ἀγρίαις γνάθοις κ. τ. λ. — Indras Kiefer werden V 36, 2 erwähnt. Hieher gehört auch das Gleichnis I 168, 5: wer setzt euch, Maruts, durch sich in Bewegung wie die zwei Kiefer mit der Zunge sich bewegen (*? kó vo 'ntár — réjati tmánā hánveva* [Sāy. *hanū!*] *jihváyā*; cf. Anm. 18 u. L. V 240).

m) Die Zähne. Das Feuer wird, wie wir gesehen haben, mit Mund, Zunge, Kiefer ausgestattet; natürlich dürfen auch die Zähne nicht fehlen! Viel vernichtet der Wunderbare mit den Zähnen (*pūrū́ṇi dasmó ní riṇāti jámbhaiḥ* I 148, 4); Agni isst und kaut mit scharfen Zähnen (*a. jámbhais tigitair atti bhárvati* — I 143, 5); selbst harte Speisen verzehrt er mit den Zähnen IV 7, 10, ä. VII 3, 4

u. VIII 43, 3; verzehrt die Hölzer mit kauendem Zahne (*sáṃ yó vánā yuváte bhásmanā datā́* X 115, 2); geht über Anhöhen und Täler kauend (*bápsat*) X 142, 4, cf. I 143, 5 (o.). Deshalb heißt er glutgezahnt (*tápurjambha*) I 36, 16; 58, 5. VIII 23, 4; cf. X 20, 3: er erstrahlt mit der Zahnreihe (*bhrā́jate çréṇidan*). Die Flammen sehen wie Gold aus: Agni ist goldzahnig V 2, 3 (*hírṇyadantam*); V 7, 7 u. VII 4, 2 wird er hellzahnig (*çucidan*) genannt u. X 87, 2 tritt er mit ehernem Gebiss auf (*áyodaṅshṭro*). Endlich heißt Agni gutgezahnt (*sujámbha*) VIII 49, 13; starkzahnig (*vīḷújambha*) III 29, 13 und scharfzahnig (*tigmájambha*) I 79, 6. IV 5, 4; 15, 5. VIII 19, 22; 44, 27. Er gleicht dem Zahn der Lanze an Glanz (so P. W.; *atharyò ná dántam çukrám* — IV 6, 8), cf. VI 75, 11, wo die Pfeilspitze mit kühner Metapher Zahn genannt wird: *mṛgó asyā dántaḥ*, dieselbe wird also zugleich dem Raubtiere verglichen, das erbarmungslos seine Beute zerfleischt. Wir haben hier eines der vielen Bilder vor uns, das in fast rätselhafter Kürze die weitere Ausmalung dem Hörer resp. Leser überlässt. — Nicht ganz deutlich ist das Bild X 68, 6: *yadā́ valásya píyato jásum bhéd bṛhaspátir agnitápobhir arkaiḥ | dadbhir ná jihvā́ párivishṭam ā́dad* „als des schmähenden Vala ‚Rachen‘ (? L.) B. mit (Blitz-)strahlen von Feuersglut spaltete, [und] die Zunge den mit den Zähnen gleichsam erfassten frass“; cf. L. V 482.

n) Bart. Agni ist goldbärtig (*hiriçmaçruḥ*) V 7, 7 und X 46, 5; diese Metapher wendet auch Aeschylus an, Ag. 306: *φλογὸς μέγαν πώγωνα* und Euripides: *πώγων πυρός* nach Hesych. s. v. (cf. Cat. 61, 99: *faces aureas quatiunt comas*). Indra hat ebenfalls goldfarbenen Bart (*háriçmaçāru*) X 96, 8; er benetzt den goldfarbenen Bart (*çmáçrūṇi háritābhi prushṇute*) X 23, 4; wir werden wol mit L. (cf. V 195) an den Blitz zu denken haben, der beim Gewitter gleichsam vom Regen benetzt wird. Nach Analogie von *háriçmāçāru* (X 96, 8, o.) haben wir gewiss *haritā* zu *ç.* zu ziehen und nicht mit Sāy. als Istr. zu fassen, wie G.

tut („den blonden Schnurrbart netzt mit Soma J. sich“!). X 23, 1: den Bart mächtig schüttelnd steht er aufrecht da (*prá çmáçru dódhuvad ūrdhvátlā bhūd*) erinnert uns einigermaßen an die vielgepriesenen Homerworte: Ἦ καὶ κυανέῃσιν ἐπ᾽ ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων | ἀμβρόσιαι δ᾽ ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος | κρατὸς ἀπ᾽ ἀθανάτοιο μέγαν δ᾽ ἐλέλιξεν Ὄλυμπον Α 528 ff. (Die Brauen des Zeus sind die Wolken, cf. S. Ant. 528: νεφέλη ὀφρύων. E. Hipp. 173: ὀφρύων νέφος. Dieses Bild ist meines Wissens dem Ṛ. V. nicht bekannt). — ἠυγένειος, das Homer nur als Beiwort von Löwen verwendet, finden wir einmal, h. XIX 39, einem Gotte, dem Pan, beigelegt: ὡς ἴδεν ὄψιν ἀμείλιχον, ἠυγένειον.

o) Glied; Gelenk. Die Feuerstrahlen wurden, wie wir o. gesehen haben, Haaren verglichen; das Feuer scheint aber auch gleichsam seine Glieder auszustrecken, wenn die Flammen mit großer Behendigkeit um sich greifen. So sagt denn der Dichter „mit roten Gliedern steigt er (sc. Agni) zum Himmel“ (*dyám áṅgebhir arushébhir īyate* I 141, 8); Agni ist der schöngliedrige (*sváṅga*] X 1, 1; leuchtet rings mit den Gliedern III 7, 4. — Indras Donnerkeil, der Blitz, wird treffend hundertgelenkig (*çatáparvan*) genannt: I 80, 6. VIII 6, 6; 65, 2; 78, 3.

p) Arm. Agni streckt die Arme weit empor I 95, 7, cf. p. 302. Der himmlische Agni kommt, seine Arme widerholt austreckend, auf die Erde herab X 142, 5. „Indra trägt den Donnerkeil im Arm“ (*vájrabāhu*): I 174, 5. X 44, 3 u. ö.; dasselbe Beiwort führen Indra-Agni I 109, 7 u. Rudra II 33, 3. Die Blitze ruhen in den Armen der Maruts V 54, 11. Der Stier (Indra) schleudert den vierschneidigen Behälter des Regens (den Blitz) mit den Armen (*vṛ́shā vṛ́shandhiṃ cáturaçrim ásyann ugró bāhúbhyām* IV 22, 2). Die Maruts tragen viel Beglückendes in den heldenhaften Armen I 166, 10. Mitra u. Varuṇa fahren mit Sūryas Zügeln, gleichsam die Arme sc. schwingend (*bāhútā ná daṅsánā ratharyataḥ sākáṃ sū́ryasya raçmíbhiḥ* VIII 90, 2).

Welchen Sterblichen Mitra, Varuṇa u. Aryaman gleichsam mit den Armen (*bāhúteva*) erretten, vor Schaden behüten, der gedeiht ganz unversehrt I 41, 2. Indra ist armstark (*bāhvòjāḥ*) X 111, 6; ebenso die Maruts VIII 20, 6 u. Vāyu I 135, 9. Savitar, der Sonnengott, streckt goldenen Schein empor (*hiraṇyáyīm amátim* VII 38, 1); dafür sagt der Dichter oft: S. streckt die goldenen Arme empor: VI 71, 1; cf. I 95, 7; 190, 3 p. 302. Die Sonnenstrahlen erscheinen also in der vedischen Poesie (u. a.) unter dem Bilde des goldenen Arms; anders ist im allgemeinen die griechische Auffassung dieser Naturerscheinung, cf. Fritzsche Anfänge der Poesie p. 15. Höchstens dürfte das häufige Epitheton der Hera bei Homer, λευκώλενος hieher zu ziehen sein, das h. XXXII 17 auch Σελήνη erhält und es liegt sehr nahe, hier an eine der altindischen verwandte Vorstellung zu denken.

9) Hand; Finger. Die Açvinen sind wie Hände dem Leibe am heilbringendsten II 39, 5 und gewähren wie Hände Hülfe II 39, 7. Indra hat den Donnerkeil in der Hand (*vájrahasta*) I 173, 10. II 19, 2. VII 32, 3 u. ö.; cf. I 81, 4: er nahm den Keil in die Hände. Indra mit der schönen Rechten (*sudákshiṇa*) wird VII 32, 3 und VIII 35, 5, an letzter Stelle zugleich als mit der schönen Linken (*sushavyá*) gepriesen. Indra und Pūshan sind schönhändig (*suhástā*) III 57, 2; ebenso die Ṛbhus IV 33, 8 u. ö. Indra zerschmetterte den Vala mit Gebrüll wie mit der Hand (*karéṇeva vi cakartā rávena* X 67, 6). Die Maruts halten die Blitze in den Händen (*vidyúddhastā*) VIII 7, 25. Savitar endlich ist goldhändig (*hiraṇyahasta*) I 35, 10; breithändig (*pṛthúpāṇi*) II 38, 2 u. schönhändig (*supāṇi*) III 33, 6. VII 45, 4; schönhändig sind auch Tvashṭar III 54, 12. VI 49, 9. VII 34, 20; Mitra-Varuṇa I 71, 9. III 56, 7 und die Açvinen I 109, 4. Dem schönfingerigen (*svaṅguré*) Savitar (IV 54, 4) stellt sich die ῥοδοδάκτυλος ἠώς des Homer zur Seite; die Lichtstrahlen wurden, wie sich aus dieser Zusammenstellung ergibt, bei Indern und

Griechen auch als die Finger der Lichtgottheit aufgefasst.

r) Die Brust. Mit dem Vergleiche „lasst uns wie Brüste anschwellen zum Leben“ wendet sich der Sänger II 39, 6 an die Açvinen (*stánāv iva pipyataṃ jīváse naḥ*). Der glänzenden sc. Ushas Brust gleichsam wurde gesehen (*úpo adarçi çundhyúvo ná váksho* I 124, 4); Ushas macht sichtbar ihre Brust (*āvír vákshoḥ kṛṇushe* —), wenn sie erglänzt mit hoher Pracht VI 64, 2; cf. auch VII 96, 6, wo von Sarasvats Brust die Rede ist.

Ich schließe hier einige Bilder vom Schoße an: I 117, 5 wird eine Heldentat der Açvinen erwähnt: ihr grubet den Vandana (Günstling der Aç.) heraus wie einen, der in Nirṛtis Schoße ruht (*sushupvā́ṅsaṃ ná nírṛter upásthe — úd ūpathur açvinā vándanāya*); ich folge hier wie 116, 11 (w. u.) mit L. der scharfsinnigen Erklärung Sāyaṇas (cf. L. IV 32). Es kann sich nur um die Errettung Vandanas handeln, und deshalb halte ich die Ueberzeugung von G. wie von Bergaigne (der ein „ihn sc. Rebha“ ergänzt, R. V. III 19: *vous l'avez déterré afin de le faire briller pour V.*) für falsch. Der Tote ruht in Nirṛtis Schoß; der Grieche gebraucht statt dessen einen andern, aber ebenfalls bildlichen Ausdruck: das Hadeshaus wird, wie bekannt, oft als Aufenthaltsort des Dahingeschiedenen genannt, cf. z. B. X 52: *εἰ δ' ἤδη τεθνᾶσι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν.* — Aus dem Schoß der Berge hervor eilen die Flüsse (*párvatānām — upásthād*) III 33, 1; der Schlachten Schoß wird erwähnt VI 75, 1 (*samádām u.*) und noch sehr oft finden wir upástha bildlich gebraucht: cf. G. Wb. s. v.

s) Nabel. Den Soma und Pūshan machten die Götter zum Nabel des amṛta d. h. zum Mittelpunkt des Unsterblichkeits- (Götter-) gebietes II 40, 1; undeutlich sind die Worte IV 58, 1: die Zunge der Götter ist des amṛta Nabel; nach X 6, 5 (p. 356) liegt es nahe, an Agni zu denken, der ganz passend *amṛ́tasya nā́bhiḥ* genannt werden konnte; cf. I 59, 2: Agni *n. pṛthivyā́.* I 164, 34 u. 35

wird nach dem Nabel der Welt (*bhúvanasya n.*) gefragt und das Opfer (*yajña*) als solcher bezeichnet. Noch oft wird nābhi bildlich gebraucht zur Bezeichnung des räumlichen oder geistigen Mittelpunkts; sämtliche Stellen hier zu besprechen, würde mich zu weit führen und ich verweise auf G. Wb. Bekannt ist *ὀμφαλὸς — θαλάσσης* bei Homer (α 50); cf. Ν 192: *ἀσπίδος ὀμφαλόν*. Auch die Tragiker gebrauchen das Wort bildlich im Sinne von Mittelpunkt: Ae. Sept. 746 f.: *ἐν μεσομφάλοις Πυθικοῖς;* Ag. 1056: *Εστίας μεσομφάγου*. Oe. R. 897: *γᾶς ἐπ' ὀμφαλόν*. Med. 668: *τί δ' ὀμφαλὸν γῆς θεσπιῳδὸν ἐστάλης;*

t) Indras Hüfte (*sphigī*) wird III 32, 11 und VIII 4, 8 erwähnt.

u) Der Rücken. Den selbsterzeugten (Agni, d. h. seinen Wagen, der ja oft genug erwähnt wird, cf. z. B. V 1, 11) bestiegen die Wesen wie (Berges-)rücken (*abhím áha svájenyam bhūmā pṛshṭhéva ruruhuḥ* V 7, 5;[21] dass an Bergrücken zu denken ist, beweisen andere Stellen, wo ausdrücklich vom Rücken des Berges die Rede ist: V 36, 2: *párvatasya pṛshṭhé;* VI 24, 6: *párvatasya pṛshṭhád*. Vom pṛshṭhá des Agni wird I 58, 2 gesprochen; vom Rücken des Gandharven X 123, 2 und von dem Somas IX 14, 7 und 102, 3. Sehr oft bezeichnet das Wort die Himmelshöhe: I 115, 3 etc.; ähnlich *pṛsthṭháni ródasor* IX 22, 5. Das Opferfeuer wird mit ghṛta beträufelt: deshalb hat Agni einen ghṛta-Rücken: V 4, 3; 37, 1 (*ghṛtápṛshṭha*) u. ö.; dasselbe Beiwort erhält die Opferstreu (*barhís*) I 13, 5. Die Pressteine tragen den Soma gleichsam auf ihrem Rücken; so erklärt sich „*sómapṛshṭhāso ádrayaḥ*"

[21] Dass hier ein Plural einem Singular des eigentlichen Ausdrucks gegenüber gestellt wird, ist nicht auffällig, da oft die Concordanz fehlerhaft ist; cf. IX 86, 16. VIII 27, 22. V 40, 5. IV 20, 3. Umgekehrt finden wir oft einen Ausdruck im Plural des Parallelismus wegen, wo der Singular am Platz wäre: IX 93, 2. X 75, 4.

VIII 52, 2; auch Agni wird so bezeichnet: VIII 43, 11 und X 91, 14. Wie der i. Hymnendichter von dem Berg- und Himmelsrücken, spricht Homer vom Meeresrücken: *ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης Β* 159; ä. Hel. 774: *πόντου 'πὶ νώτοις*. Zu vgl. ist auch I. T. 46: *χθονὸς δὲ νῶτα* u. 161: *γαίας ἐν νώτοις*

v) Schenkel. Der gar nicht zum Liede VIII 1 gehörige Vers 34 enthält den obscönen Vergleich: sein festes (Glied) wurde sichtbar, vorn wie ein knochenloser Schenkel herabhangend (*ánv asya sthūrám dadṛçe purásthād anasthá ūrúr ava rámbamāṇaḥ*). I 28, 2 werden die beiden Teile der Somapresse zwei Schenkeln verglichen: *yátra dvāv iva jaghánādhishavaṇyā kṛtá.*

w) Fuss. Zu den Açvinen spricht der Opferer: wie zwei Füße geleitet uns zum Heil (*pādeva no nayataṃ vásyo ácha* II 39, 5); wie zwei große Männer mögt ihr einen Standort in den Tiefen finden, wie zwei Füße, für den, der die Tiefe (des Gewässers) durchschreitet (— *pratishṭhām pādeva gādhám tárate vidāthaḥ* X 106, 9, cf. p. 374). Vermöge der abwärts führenden Bahn (seiner) Kräfte geht Indra wie zu Fuße dahin (*pravátā hí krátūnām á hā padéva gácchasi* IV 31, 5), d. h. wenn er wie ein Mensch einherschreitet, bewegt er sich mühelos, ohne Anstrengung, in Folge des natürlichen Kraftprincips. — Wie die Füße vorsetzend, den einen um den andern, macht er den Vordern (den höher gestellten Menschen) zum Hintern (*pādāv iva prahárann anyám-anyaṃ kṛṇoti pūrvam áparam çácībhiḥ* VI 47, 15). Die allkundigen, Mitra, Varuṇa, Aryaman, folgen den Geboten gleichsam mit dem Fuße (— *vratá padéva saçcire* V 67, 3; G. gut: „Schritt für Schritt"). Der Sänger hebt an das Lied, das gleichsam mit dem Fuß (dich, Indra) zum Opfer geleitet (*padéva pípratīm prádhvaré* VIII 12, 31. —

Anhangsweise füge ich diesem Abschnitt noch den Vergleich X 134, 5 bei: wie **Schweißtropfen** ringsum (am Körper niederrinnen), sollen nach allen Seiten die Ge-

schosse niederfallen (*áva svedá ivābhíto víshvak patantu didyávaḥ*).

B. Altersstufen.

Bei der Betrachtung der hieher gehörigen Bilder können wir den Menschen von seiner Wiege bis zum Tode begleiten. Einige allgemeine Vergleiche mögen vorerst Erwähnung finden. Den Agni schmücken mit Verehrung (verherrlichen) wie einen Lebendigen (*āyúṃ ná*) die willig opfernden fünf Völker VI 11, 4; anders Sāy. u. G. (cf. Bacch. 8: *πυρὸς ἔτι ζῶσαν φλόγα*). Agni ist wie das Leben Lebenshauch (*áyur ná prāṇó*) I 66, 1 und wird wie heilsamer Lebensodem zu gewinnen gesucht (*ātméva çévo didhishā́yyo bhūt* I 73, 2). Der Wind ist Varuṇas Hauch: *ātmá te vā́to rája ā́ navīnot* VII 87, 2; ähnlich wird Vāyu *ātmā́ devā́nām* X 168, 4 genannt. Sūrya ist der Lebenshauch des Gehenden und Stehenden I 115, 1. — Der große Bṛhaddiva rief den Indra als sein eigenes Selbst (*svā́ṃ tanvàm*) X 120, 9. — Varuṇa schied mit einer Stütze die zwei Welthälften wie der Ungeborne (*ajó ná*, das uranfängliche göttliche Wesen) den Himmel sc. hielt[22] VIII 41, 10.

a) Zeugung. Geburt. In den zwei Reibhölzern hat Agni seinen Platz wie die wolbeschaffene Leibesfrucht in den Schwangeren (*gárbha iva súdhito garbhíṇīshu* III 29, 2). In Vers 3 desselben Liedes haben wir ein weiteres Bild von der Feuererzeugung: auf das ausgestreckte (untere, als Weib gedachte Reibholz) lege (das obere); sogleich

[22] Sehr häufig passt das Verb oder ein anderes Glied des Hauptsatzes nicht für den Vergleich und wir müssen dann für den letzteren eine dem Sinn entsprechende Ergänzung suchen. Wir werden solchen Fällen oft begegnen; beispielsweise vgl. man I 65, 4; 186, 9. II 31, 7. V 9, 4. VI 49, 12. VIII 77, 1. IX 86, 16. X 89, 7. Diese sprachliche Nachlässigkeit ist ein auffälliges Characteristicum der vedischen Gleichnissprache und ist sorgsamer Beachtung wert.

gebar es, geschwängert, den Stier (Agni); cf. Vers 1, wo das „zeugende Reibholz“ und „die Gebieterin“ zur Feuerreibung in Stand gesetzt werden; V 7, 8: (ihn) gebar die gut gebärende Mutter — (*sushū́r asūta mātā́*) d. i. das Reibholz und V 9, 3 p. 367. — Wie der Gatte den Keim legten die Maruts ihre Kraft hin (auf die Erde; *bhárteva gárbhaṃ svám íd chávo dhuḥ* V 58, 7). Vāyu ist der Keim der Welt (*bhúvanasya gárbho* X 168, 4); Soma ist Erzeuger (*janitā́*) der Lieder, des Himmels, der Erde, des Agni, des Sūrya, des Indra, des Vishṇu IX 96, 5. — II 16, 8 wird an Indra die Bitte gerichtet: einmal (noch vor der Schlacht) mögen wir uns mit deinem Wolwollen vereinen wie mit den Gattinnen zeugungskräftige sc. Männer (*pátnībhir ná vṛ́shaṇo*); Ludwigs Auffassung der unklaren Worte (cf. V 59) ist zu gesucht. Auf ein bei der Somabereitung verwendetes Gerät scheinen sich die rätselhaften, bildlichen Worte X 101, 12 zu beziehen: das Glied richtet auf, treibt es an, stoßt es hinein zu Beutegewinn (*kápṛn naraḥ kapṛthám úd dadhātana codáyata khudáta vā́jasātaye*); auf die Somapressung bezieht sich wol auch das Bild X 101, 11: *ubhé dhúrau váhnir āpíbdamāno 'ntár yóneva carati dvijā́niḥ* „zwischen der Gabeldeichsel bewegt sich das erstarkende Zugtier wie ein Mann, der zwei Weiber hat, auf seinem Lager“ (Z. p. 250). Mit dem Zeugungsacte wird auch die Bewegung der Mörserkeule bei der Somabereitung verglichen: wo das Weib das Hinwegstoßen und Andrücken lernt (*yátra nā́ry apacyavám upacyaváṃ ca çíkshate* I 28, 3). In dem späten Liede V 61 wird Vers 3 von den Maruts gesagt: die Männer streckten die Schenkel auseinander wie bei Kindererzeugung die Frauen (*putrakṛthé ná jánayaḥ*). Der Regen ist Parjanyas Samen; deshalb nennt der Sänger den Pfeil, dessen Schaft in Folge des Regens gewachsen ist, aus Parjanyas Samen entsprossen (*parjányaretas*) VI 75, 15. Den Soma tragen Himmel und Erde wie die Leibesfrucht die Mutter (*gárbhaṃ ná mātā́* III 46, 5).

Die folgenden Bilder beziehen sich auf die Geburt: wie an der Geburt des eigenen Sohnes, habe Gefallen, Agni, an meinem Preislied (*jánmeva nítyaṃ tánayaṃ jushasva stómam* — III 15, 2[23]). Wenn ihn, den Agni, Nacht und Ushas gebären, ersteht das weiße Ross (d. h. Agni als Sūrya, cf. Teil II sub vājin) bei der Tage Anbruch V 1, 4. Den Agni erzeugten die Wasser als Mütter; ihn nahmen auf als Keim, der nach dem heiligen Gesetze sich richtet, die Pflanzen und Bäume und Kräuter, schwanger, gebären ihn X 91, 6; mit anderen Worten, der vom Himmel strömende Regen befruchtet die Pflanzenwelt und diese schenkt dem Agni das Leben: die bekannte altindische Vorstellung von der Entstehung des Feuers! Agni ist der schöngeborne (*sujāta*) II 1, 15. X 7, 6 u. ö. (auch Epitheton der Açvinen: I 118, 10; der Ushas I 123, 3 u. ö.; der Maruts I 88, 3 u. ö.; des Mitra u. Varuṇa VIII 25, 2; des Aryaman VII 64, 1), und der holzgeborne (*vanejá*) X 79, 7. Die beiden Welten enthüllte Savitar wie die Frau die Geburten sc. an das Licht bringt (*ródasī — ápīva yóshā jánimāni vavre* III 38, 8; ich lese mit L. *ápeva* für das unverständliche *api-iva* —). Als Indra den Strömen freie Bahn schuf, ließen die Felsen wie Frauen die Leibesfrucht (sc. die Wogen) hervorbrechen (*abhí prá dadrur jánayo ná gárbhaṃ — ádrayaḥ* IV 19, 5; a. p. dadrur ist jedenfalls transitiv. G. K. 70 L. ungenau „gebärend gleichsam barst der Schoß der Steine"). Unklar ist V 78, 5: tu dich auf, Baum, wie der Leib einer, die gebären will (*vi jihīshva vanaspate yóniḥ sūshyantyā iva*); cf. die Vermutung Ludwigs V 405; Graßmanns „Block" ist nicht zu belegen. — II 29, 1: Ādityās, schafft weg von mir die Sünde wie eine heimlich Gebärende sc. das neugeborene Kind, wie Sāy. erklärt; cf. über diese Stelle Z. p. 333.

[23] Sohn und Geburt des Sohnes parallel construirt: S. V. p. 100 u. Anm. 4; wörtlich „wie an der Geburt, (und) dem Sohne sc. welcher derselben entspringt."

b) Das Kind. Das Reibholz gebar den Agni wie ein junges Kind (*çiçum yathā návam* V 9, 3); derselbe ist gleichsam das rote Kind des Himmels IV 15, 6, mit welchem Bilde der Dichter den Blitz bezeichnet, wie auch X 4, 3, wo es heißt: wie ein edelgebornes Kind dich erziehend nährt dich die Mutter (d. i. die Wolke) mit Zärtlichkeit (*ç. ná tvā*[24] *jényam vardháyantī mātā bibharti sacanasyámānā*). Agni trägt man wie ein gebornes Kind (*ç. jātám ná* VI 16, 40). Der Mutter Versteck weiter aufsuchend, kroch er wie ein Kind in die weitverzweigten Pflanzen (*kumāró ná vīrúdhaḥ sarpad urvīḥ* X 79, 3, cf. Ludwigs gute Erklärung IV 412). Oft wird Agni „das Kind" genannt, so X 1, 2: Bunt kam das Kind durch Finsternis und Nacht von den Müttern (den Pflanzen) her. VI 48, 5 heißt er „Spross des heiligen Gesetzes" (*gárbham ṛtásya*); weitere diesbez. Stellen s. b. G. Wb. s. vv. garbha und çiçu. Wie dem Kinde jauchzen alle unsterblichen Götter ihm zu, wenn er geboren: VI 7, 4. — Indra bestieg als kleines Kindlein den neuen Wagen (*arbhakó ná kumārakó 'dhi tishṭhan návam rátham* VIII 58, 15; ná ist hier qualificirend und entspricht unserem „als"). Die Maruts spielen (wenn sie im Sturme dahinsausen) wie Kindlein, die eine schöne Mutter haben (*çiçūlā ná krīḷáyaḥ sumātáro* X 78, 6); sie weilen im Hause schönen Kindern gleich (*harmyeshṭhāḥ çiçavo ná çubhrā* VII 56, 16). Der Sänger verneigt sich vor dem herankommenden Rudra wie das Kind vor dem von ihm geehrten Vater (*kumāráç cit pitáram vándamānam práti nānāma rudropayántam* II 33, 12). Wie ein (neu-)gebornes Kind schrie Soma im Holze (*çíçur ná jātó 'va cakradad váne* IX 74, 1); der verschwisterte (Somatrank, mit Milch gemischt) hüllte sich in das Gewand wie zum

---

[24] Wie das gemeinschaftliche Verb (Anm. 7) und das Relativpronomen (Anm. 12) wird auch das zum Hauptsatz gehörige Personalpronomen gern in den Vergleichungssatz gestellt; cf. VIII 48, 6; 87, 8. VII 18, 4.

Genusse (der Muttermilch) das Kind an die Brüste sc. sich schmiegt (? *á jāmír átke avyata bhujé ná putrá oṇyòḥ* IX 101, 14). Wenn Soma sich klärt, hüpft er wie ein Kind (*ç. ná krīḷan* IX 110, 10). Wie mit der Mutter das Kind (*sám mātṛ́bhir ná ç.*; der pl. *mātṛ.* wegen des flg. *adbhíḥ*, cf. Anm. 21) lief brüllend der Stier (= Soma) mit den Wassern IX 93, 2. Soma soll wie ein Kind durch das Opfer geschmückt werden IX 104, 1: *çíçuṃ ná yajñaíḥ pári bhūshata* —; wie ein Kind erfreut man ihn mit Opfern und Lobliedern IX 105, 1. Das Kind (Soma) liebkosen (wörtl. „lecken“ *rihanti*) die Lieder IX 85, 11. — Sonne und Mond umlaufen (wie) zwei Kinder spielend das Opfer X 85, 18. Wie zum Kinde, wie eine (von Milch) strotzende (Mutter) kommt Sindhu (*çíçuṃ ná pipyúshīva veti s.* I 106, 5: doppelte Vergleichungspartikel, cf. IX 64, 7). Den Vena liebkosen wie ein Kind die Sänger mit Liedern X 123, 1. Unklar ist mir VI 75, 17: wo die Pfeile zusammenfliegen, wie Kinder kahl (? *kumārā́ viçikhā́ iva*; L. „deren Haarschopf aufgelöst), da soll uns Brahmaṇaspati — Schutz verleihen. Unsere griech. Dichter liefern einige Parallelen zu obigen Bildern: Teukros *παῖς ὡς ὑπὸ μητέρα δύσκεν εἰς Αἴανθ᾽ · ὁ δέ μιν σάκεϊ κρύπτασκε* — *Θ* 271; in den übrigen Gleichnissen Homers vom Kinde (ausgen. *Ο* 362 u. *Π* 7) ist das kindische, törichte das tert. comp. (*νήπιος*, *νηπύτιος* u. ä.): *Β* 337: die Danaer reden *παισὶν ἐοικότες*, ä. *δ* 32; *Ν* 292 u. *Υ* 244: *μηκέτι ταῦτα λεγώμεθα νηπύτιοι ὥς*. Cf. *Υ* 200 u. 431; h. Merc. 151 ff., 163 ff. Der Ṛ V. hat ein derartiges Gleichnis, wie wir gesehen haben, nicht aufzuweisen. — Sophokles sagt Phil. 701 f.: *εἷρπε — παῖς ἄτερ ὡς φίλας τιθήνας*. Aeschylus spricht Pers. 618 von den Pflanzen und Suppl. 1026 f. erwähnt er *ποταμοὺς δ᾽ οἳ διὰ χώρας θελεμὸν πῶμα χέουσιν πολύτεκνοι*.

c) Wachstum. Agni wächst gleichsam im Verborgenen an seinem Sitze (*gúheva vṛddháṃ sádasi* — III 1, 14). Um Indras Größe zu verherrlichen, sagt der Dichter zu

ihm: über das All bist du hinaus gewachsen (*'ti viçvaṃ vavakshitha* I 81, 5), cf. I 102, 8. VIII 51, 2. Durch den Somagenuss ist Indra an Kraft gleichsam größer geworden VI 44, 3. —

Tag und Nacht, die zwei Altersgenossen (*sávayasā*) streben abwechselnd demselben Ziele nach I 144, 3. Die Maruts sind ebenfalls Altersgenossen: I 165, 1.

d) Jüngling. Ihn — den Agni — wie einen jugendlichen (Sohn, und dessen) Ruhm umfingen die zwei Welten (*tám íd yahváṃ ná ródasī pári çrávo babhūvatuḥ* V 16, 4). Das Wasserkind (*apām napāt,* d. i. Agni als Blitz), das ein Jüngling (*yúvānam*), liebkosen Jungfrauen, die Wasser II 35, 4. Wie Agni werden insbesondere Indra und die Maruts, sodann auch andere Götter als „Jünglinge" bezeichnet, cf. G. Wb. s. *yúvan*. Die Açvinen sollen den Lobgesang genießen wie Jünglinge ein Mädchen (*stómaṃ jushethāṃ yuvaçéva kanyánām* VIII 35, 5). Soma schmückte sich mit den Töchtern des Vivasvat (d. i. den Fingern: p. 386) wie ein glänzender Jüngling (*çubhró ná māmṛjé yúvā* IX 14, 5; cf. Anm. 7).

e) Jungfrau. Atri rief die Açvinen zu Hilfe wie eine bittflehende Jungfrau (*nádhamāneva yóshā* V 78, 4). Zu den Açvinen trug die Fliege (Biene) den Honigsaft im Munde wie eine Jungfrau zum Stelldichein sc. geht (*yuvór ha mákshā páry a. mádhv āsá bharata nishkṛtáṃ ná yóshaṇā* X 40, 6); die richtige Erklärung dieser Worte hat Bergaigne, S. V. p. 89 gegeben: „*la formule nishkṛtaṃ n. y. était donnée par les phrases qui contiennent un verbe signifiant 'aller'* X 34, 5, cf. IX 93, 2 et I 123, 9; IX 69, 4; 86, 32. *Elle est introduite ici dans une nouvelle phrase où l'idée d'aller n'est pas exprimée, mais seulement suggérée par l'expression d'une autre action.*" Gewiss ist dies richtig und deshalb Ludwigs „zubereitete Speise" zu verwerfen. Anm. 2 deutet Berg. die Fliege als den Priester, der den Aç. seinen Gesang anbietet; ich glaube nicht, dass wir dies in den Worten suchen dürfen; die Fliege

schlürft das madhu und fliegt zum Himmel, um es den Aç. zu überbringen, das ist ein Bild, womit veranschaulicht werden soll, wie die in Wirklichkeit nicht beim Opfer erscheinenden Götter ihren Tribut empfangen. — Ushas kommt wie eine schöne Jungfrau (*yósheva sūnáry u.* — I 48, 5); sie ist strahlend genaht wie eine Jungfrau (*yuvatír ná yóshā* VII 77, 1), naht dem (nach ihr) verlangenden Gotte wie eine Jungfrau, die auf ihren Leib stolz ist (*kanyèva tanvā̀ çáçadānā* I 123, 10). Einer von der Mutter geschmückten Jungfrau gleich lässt sie ihren Körper (sich? *tanvàm)* sehen (*mātŕ̥mr̥shṭeva yóshā* I 123, 11). Die Himmelstochter senkt wie eine treffliche Jungfrau Männern gegenüber ihr Antlitz (*nŕ̥n yósheva bhadrā́ ní riṇīte ápsaḥ* V 80, 6; die Bedeutung von apsas ist nicht sicher, den besten Sinn gibt L.s „Antlitz"; P. W.: Wange; G.: Busen). Bruderlosem Mädchen gleich, wendet sie sich Männern zu (*abhrātéva puṅsá eti pratīcī* I 124, 7). X 3, 2 ist von der Ushas als der Jungfrau, die des hohen Vaters (Dyaus) Kind, die Rede (— *yóshām br̥hatáḥ pitúr jā́m*); noch öfter wird sie Jungfrau genannt: I 92, 11; 101, 7; 123, 9. Ushas und Nacht sind die zwei großen himmlischen Jungfrauen (*yóshaṇe divyé mahī* VII 2, 6), cf. I 62, 8: von Alters her wandeln um Himmel und Erde die verschiedenfarbigen, wider erstehenden Jungfrauen (*yuvatī*). Der Sänger soll die Marut-Schar herankommen machen wie durch eine Gabe das Mädchen (*yoshṇā*) den Freund V 52, 14. Die Somatränke sind geschmückt einer Jungfrau gleich, die das väterliche Vermögen besitzt (*yósheva pitryāvatī* IX 46, 2); des Soma Strahlen sind (an glänzender Erscheinung) Jungfrauen gleich IX 96, 24. — Die mütterliche Erde soll, eine Jungfrau, dem, der Opferlohn gab, den Toten vor Nirr̥tis Schoß schützen X 18, 10. Niemand vermag den Pfeil — das Sonnenross Tārkshya — aufzuhalten, der einer Jungfrau gleicht (*ná smā varante yuvatíṃ ná çáryām* X 178, 3); wie oft sind hier Metapher und Gleichnis in ein Bild zusammengedrängt. Das Sonnen-

ross schießt rasch dahin und wird deshalb einem Pfeil verglichen, zugleich aber veranlasst seine Schönheit den Vergleich mit einer Jungfrau; an Stelle des ersten Vergleiches tritt die Metapher: der Pfeil gleicht somit einer Jungfrau. Bergaigne hat eine ganze Reihe von solchen Beispielen in seinen observations s. l. fig. de rhét. dans le Ṛ V. (S. L. IV 96 ff.) zusammengestellt. — Die Wasser des Himmels umwandeln liebkosend als Jungfrauen das Wasserkind d. i. den Blitz II 35, 4. Sindhu ist eine Jungfrau: X 75, 8. Auch die Griechen machten von letzterem Bilde Gebrauch: Hesiod: *ὥς ἀκαλὰ προρέων*, *ὡς ἁβρὴ παρθένος εἶσιν* (frg. CCLV). Ae. Pers. 613: *παρθένου πηγῆς μέτα*. E. Hel. 1: *Νείλου — καλλιπάρθενοι ῥοαί*. — Die Ghṛtaströme eilten zu Agni wie Jungfrauen zum Stelldichein (*sámaneva yóshāḥ* — IV 58, 8); wie Jungfrauen, um zur Hochzeit zu gehen, mit Schmuck sich schmücken, sehe ich sie, sagt der Dichter Vers 9 (*kanyā̀ iva vahatúm étavā́ u añjy àñjānā́* —). Als Jungfrau naht dem Agni abends und morgens der ghṛtareiche sc. Löffel VII 1, 6. Wie zu einem Stelldichein Jungfrauen, gehen zum Winde (die Wasser? *sám prerate ánu, vā́tasya vishṭhā́ aínam gachanti sámanam ná yóshāḥ* X 168, 2; Bedeutung und Construction von *vishṭhā* sind unklar. Ich schließe mich der Auffassung L.s an, die allein einen guten Sinn gibt: „es stürzen nach [die Wasser] des Windes Bahnen, wie — kommen sie zu ihm“). Die Sehne schwirrt (*çiñkte*, L. „lispelt“) wie eine Jungfrau sc. spricht, lang ausgespannt am Bogen VI 75, 3; das Verb lässt sich schwer übersetzen; jedenfalls soll das Erklingen der Bogensehne mit der Sprache einer Jungfrau verglichen werden. Vers 4: die beiden sc. Bogenenden gehen (einander) zu wie zum Stelldichein Mädchen. — Im Flusslied III 33 spricht der Fluss zu Viçvāmitra: dir will ich mich hingeben (? oder „verbeugen“?) wie die Jungfrau dem Freier (*máryāyeva kanyā̀ çaçvacaite*, Vers 10). — Sehr oft werden die Finger, die das Feuer hervorbringen, als Jungfrauen bezeichnet:

I 95, 2: zehn Jungfrauen zeugten diesen, cf. I 141, 2. IX 1, 7 etc. Des Trita Jungfrauen heißen die Soma kelternden Finger IX 32, 2 und 38, 2. — Aus Homer lässt sich höchstens *B* 872 hieherstellen, wo von einem Helden gesagt wird: *χρυσὸν ἔχων ἠύτε κούρη*. Das Bild von der jungfräulichen Morgenröte kennt er nicht.

f) Heirat. *α*) Buhle, Freier, Bräutigam, Braut. Agni ist gleichsam Buhle der Ushas (*ushó ná jāráḥ* I 69, 1 = 69, 5 = VII 10, 1); I 66, 4 heißt er Buhle der Jungfrauen d. h. der Ushas, wie uns obige Stellen lehren; X 11, 6 wird er einfach Buhle genannt. Auch vom Buhlen des Opfers (*adhvarásya jārám*) wird geredet X 7, 5. Ushas kommt gleichsam zum Buhlen (Sūrya), wenn sie erscheint VII 76, 3; der Schwester geht der Buhle, d. i. Surya nach X 3, 3. Zu Vāyu wird gesagt: erwecke Fülle (Reichtum) wie ein Buhle die schlafende (*jārá á sasatím iva* I 134, 3). Dem Soma brüllen die Kühe (die Milch, die ihm beigemischt wird, cf. Teil II sub Kuh) zu, wie das Mädchen dem lieben Buhlen sc. zuruft (*abhí gávo anūshata yóshā jārám iva priyám* IX 32, 5), ä. IX 56, 3; Soma geht wie ein Buhle zum Mädchen IX 38, 4; ä. IX 96, 23 (cf. IX 96, 22 p. 386) u. 101, 14. Ṛjrāçva schlachtete 101 Widder wie ein junger Buhle I 117, 18; cf. R. V. III p. 10 (u. 9). Die Flüsse haben zum Buhlen den Burgenspalter (Indra) X 111, 10. — „Indra, wie ein Liebender (*venó ná*) höre unsern Ruf", fleht der Sänger VIII 3, 18. — „Ich gehe zum Stelldichein (der Würfel) wie eine Buhlerin" (*émid eshām nishkṛtám jāriṇīva*) sagt der Würfelspieler X 34, 5. — Oft wird der Götter Stelldichein (*nishkṛtám*) erwähnt: III 62, 13. IX 69, 4; 78, 1; 86, 7; 107, 22; dasjenige Indras: VIII 69, 7. IX 15, 1; 61, 25; 64, 15; 86, 16; 101, 16; des Indra-Vāyu IX 13, 1. — Die Frommen schmückten wie Unvermählte zu den Zusammenkünften die Tore (— *agrúvo ná sámaneshv* VII 2, 5; die Stelle ist unklar). Schwierig ist VIII 51, 9: *sámaneva vapushyatáḥ kṛṇávan mánushā yugá*; ich über-

setze: „zu Versammlungsplätzen gleichsam für sich, den Bewundernden, mache er (Indra) die Menschengeschlechter“. — Agni gleicht einem Freier (*máryaṃ ná* — VIII 43, 25), trägt den Schmuck eines Freiers (*máryaçrīḥ*) II 10, 5. Der Sänger hat das Loblied den Açvinen zugeführt wie die Jungfrau dem Freier (*yóshaṇāṃ ná márye* X 39, 14). Einem Freier gleich, der seine Braut lieb hat, rufe ich Indra herbei (*máryo ná yóshām abhí mányamānó 'chā vivakmi — índram*): IV 20, 5. Gern stellt man sich die Maruts als schmucke Freier vor: sie sind schön von Gestalt wie Freier V 59, 3 und 5; cf. VII 56, 16 und X 77, 3. Werbenden Freiern gleichen sie (*vareyávo ná máryā*) X 78, 4; wie reiche Freier (*vará ivéd raivatáso*) schmücken sie sich mit Goldschmuck V 60, 4. Des Rudra Schmucke heißen sie I 64, 2 und X 78, 1: *kshitīnáṃ ná máryā arepásaḥ*. Sūrya geht der Ushas nach wie der Freier der Jungfrau I 115, 2. Wie der Freier mit Jungfrauen zusammenkommt, (so strömt) Soma dem Becher zu (*márya iva yuvatíbhiḥ sám arshati sómaḥ kaláçe* — IX 86, 16; wir haben hier wider einen Fall von Inconcordanz der zwei Glieder, indem sam nur zum ersten Gliede gehört und dem Instr. Pl. yuv. der Loc. Sing. kal. gegenüber steht [cf. Anm. 21]; doch lässt sich auch nach Analogie der folgenden Stelle ein *usriyábhiḥ* ergänzen, wodurch die Inconcordanz erträglicher wird. Soma vereinigt sich im Becher mit den Kühen (= Milch) wie der Freier, der zum Stelldichein geht, mit dem Mädchen (*máryo ná yóshām abhí niskhṛtáṃ yánt sáṃ gachate kaláça usriyábhiḥ* IX 93, 2). Er gleicht ferner dem schönen Freier, der sich schmückt IX 96, 20; einem Freier mit Hausbesitz (*m. — pastyàvān*) IX 97, 18, cf. IX 101, 14; er ergötzt sich an den Wassern wie an schönen Jungfrauen der Freier X 30, 5. Die Götter haben an Gebetliebenden ihre Freude wie Freier sc. an der Braut (*vará iva*) I 83, 2. — Indra, du mögest an unsern Liedern Gefallen finden wie der Bräutigam an der Braut (*vadhūyúr iva yóshaṇām*) fleht der Sänger III 52, 3 = IV

32, 16; ä. die III 62, 8 an Pūshan gerichteten Worte. IX 69, 3 tritt Soma als Bräutigam (*vadhūyúḥ*) auf.

β) Hochzeit. Ehe. Dadhikrā kommt, einen Kranz flechtend wie der glänzende Brautführer (*srájam kṛṇvānó jányo ná çúbhvā* IV 38, 6); es ist wol möglich, dass hier, wie Bergaigne R. V. II 455 Anm. 2 meint, der Dichter auf die Hochzeit der Sūryā anspielt. Diese Hochzeit der Sūryā mit Soma wird X 85, 6—17 gepriesen; v. 7, 8 u. 10 enthalten eine Reihe von darauf bezüglichen Bildern, die an Kühnheit nichts zu wünschen übrig lassen: Einsicht war ihr Polster, das Auge ihr Schmuck, Himmel und Erde ihre Truhe, als Sūryā zum Gatten ging (7); die Loblieder waren die Querstangen der Deichsel, das kurīra-Maß der Haarschmuck, die Açvinen der Sūryā Brautführer, Agni war der Führer (8); ihr Herz war der Wagen, und der Himmel war die Decke (10). — Die Flammen nennt der Dichter I 140, 8 langbehaarte Unvermählte, die das Feuer umfassen: *tám agrúvaḥ keçínīḥ sám hí rebhire.* Als ein Unvermählter (so sorglos) geht vermählt durch die Schlachten mit kampflustigem Geiste der weise Sūrya (*véty ágrur jánivān* —) V 44, 7. — Die folgenden Stellen sind unklar: Die Açvinen sind die Götter, die gleichsam den Hochzeitszug der Sūryā „anordnen" (? *ishukṛ́teva* —) I 184, 3. Indra soll diejenigen retten, die dem Wunsche „dieses'" (des Opferherrn?) nachgingen wie solche, die sich ein Weib genommen sc. dem Weibe (*yé asya kāmam janidhā́ iva gmán* X 29, 5); dass j. = Brautführer (G.), ist schon wegen jani, das nur = Weib, Gattin, unmöglich. X 32, 4: diese Stätte beschaute ich (nach Sāy. Anrede an Indra), welche Kühe beherschen wie den Brautzug Milchkühe? (*tád ít sadhástham abhí cā́ru dīdhaya gā́vo yác chā́san vahatúm ná dhenávaḥ*).

g) Mann. X 106, 9 wird zu den Açvinen gesagt: wie zwei große Männer mögt ihr einen Standort in den Tiefen finden (*bṛhánteva gambhā́reshu pratishṭhā́m — vidāthaḥ*). Indra führte die zwei Welten zusammen wie laut-

rufende Männer (in der Schlacht? *tára prá̄ṇīti indra jóhuvānānt sáṃ yán nṛ́n ná ródasī ninétha* VII 28, 3) d. h. wol er vereinigte sie durch Erlegung des Dämons (v. 3 c d); L.s Erklärung V 128 kann ich nicht folgen. VII 36, 8 wird Pūshan einem Manne verglichen, der sich in der Versammlung (der Stammesangehörigen) auszeichnet (*vidathyàṃ ná vīrám).* Die Maruts werden aufgefordert, zur Trankspende zu kommen, dem Lobe der Männer gleich (das an die Götter gerichtet wird; — *narā́ṃ ná çáṅsaḥ sávanāni gantana* II 34, 6); dieselben Götter heißen I 169, 6 segensreiche Männer (*mīlhúsho nṛ́n).* Männern gleich (*nṛvát*) jubelten ringsum die Winde IV 22, 4. Das Opfer hat Freunde wie ein Mann (*nṛvátsakhā*) IV 2, 5. Die Presssteine reinigen den Soma, wie Männer die Opferspenden (*náro havyá̄ ná marjayanta āsábhiḥ* X 76, 7). Die Frösche treten VII 103, 9 als Männer auf. — Der hastaghna, eine Vorrichtung zum Schutze der Hand, soll (wie) ein Mann den Mann schützen von allen Seiten (— *púmān púmāṅsam pári pātu viçvátaḥ* VI 75, 14). Diesen Beispielen lässt sich aus Homer der Vergleich σ 128 anreihen: Amphinomos gleicht ἐπητῇ ἀνδρί. — Γ 189 (= Ζ 186) nennt Homer die Amazonen ἀντιάνειραι. — h. Merc. heißt es v. 195: die Hunde folgten dem Stier ἠύτε φῶτες ὁμόφρονες.

h) **Frau. Witwe.** Die Açvinen schmücken sich den Leib wie Frauen (*méne iva tanvā̀ çúmbhamāne* II 39, 2). Die Ushas singen wie emsige Frauen im Wechsel auf dem gemeinsamen Weg (*árcanti nárīr apáso ná* — I 92, 3). Die Rodasī, das sind die zwei Welten, Himmel und Erde, gleichen rastlosen (oder: „jugendlichen“) Frauen (*nárī yahví ná* — X 93, 1); I 62, 7 werden sie zwei Weiber (*méne*) genannt. Die Wasser fließen tosend wie dem heiligen Gesetz ergebene Frauen, die lautes Geschrei erheben (*etá arshanty alalābhávantīr ṛtávarīr iva saṃkróçamānāḥ* IV 18, 6). —

Die Açvinen werden X 40, 2 gefragt: wer schafft

euch zu Bette wie die W i t w e den Schwager (*vidhá-veva devāram;* cf. auch p. 377); poetischer ist das einzige homerische Gleichnis von der Witwe, ϑ 523 ff.: Odysseus klagt beim Gesang des Demodokos wie die die Witwe um den gemordeten Gatten.

i) A l t e r. Als Indra Allherscher wurde, dankten die Götter ab, Greisen gleich (*ávāsṛjanta jivrayo ná devā́* IV 19, 2). An dich wie an einen Stab Greise halten wir uns (*ā́ tvā rambháṃ ná jivrayo rarabhmā́*) spricht der Dichter zu Indra VIII 45, 20. Agni ist geschmückt mit nicht alternden sc. Flammen (*añjānó ajárair abhi* II 8, 4); in die alternden Hölzer wurde der nicht alternde Agni gelegt III 23, 1. Varuṇa durchstrahlt die zwei Welten wie der nicht alternde mit dem Licht (natürlich Agni: *ajáro ná çocishā* VI 68, 9). Auch Indra, Ushas, Sūrya und andere Götter altern nicht, cf. G. Wb. s. v. ajára. Genau entsprechend ist das homerische Beiwort der Götter *ἀγήρως*, einmal (*B* 447) auf die *αἰγίς* angewendet; auch in den Hymnen, cf. h. Cer. 242 u. bei Hesiod, cf. Th. 949, finden wir es. Von den Tragikern hat es nur Sophokles: Ant. 608 ff.: *ἀγήρως δὲ χρόνῳ δυνάστας κατέχεις Ὀλύμπου — αἴγλαν* (Zeus). — Die Himmelsachse ist *ἀγήραντος*, Euripides Epigr. v. 1: *ὦ τὸν ἀγ. πόλον αἰθέρος ἥλιε τέμνων*. — Im Winter, sagt Hesiod O. 533 ff., gehen die Menschen wie der Greis einher: *τρίποδι βροτῷ ἶσοι, οὗτ' ἐπὶ νῶτα ἔαγε, κάρη δ' εἰς οὖδας ὁρᾶται, τῷ ἴκελοι φοιτῶσιν.*

k) Tod. Von den Flammen wird I 140, 8 gesagt: es auferstanden die Gestorbenen widerum zum Leben (*ūrdhvā́s tasthur mamrúshīḥ prā́yáve púnaḥ*); mit *ϑνήσκω* werden Abstracta personificirt bei E. Andr. 775 f.: *ἀρετὰ καὶ ϑανοῦσα λάμπει*; S. Oe. C. 611: *ϑνήσκει δὲ πίστις* und sonst. — In der Oshadhistuti X 97 wird v. 11 die Heilkraft der Kräuter gepriesen mit den Worten: wenn ich — die Kräuter in die Hand genommen, verschwindet der Lebenshauch der Schwindsucht wie vor dem Lebenergreifer

(dem Tod: — *ātmā yákshmasya naçyati purā jīvagṛbho yathā).*

C. Verwandtschaft.

Das Familienleben stand bereits bei den vedischen Indern auf einer hohen Stufe (cf. Z. p. 305 ff.), das zeigen allein schon die vielen demselben entnommenen, zum Teil recht schönen Vergleiche.

a) Gatte. Wie der Gatte zur Frau (*pátir iva jāyām)* kommt Savitar zu uns: X 149, 4. Soma geht (wie) der Gatte zu der Frauen Stelldichein *(pátir jánīnām úpa yāti nishkṛtám* IX 86, 32); die Kühe d. s. die Milchtränke gingen brüllend zum Gegenstand ihres Wunsches *(váram),* zum lieben Gatten im Becher, zu Indu: IX 97, 22. Unklar ist VIII 2, 19, wo Indra aufgefordert wird, mit Gütern zu kommen wie ein Großer, der eine junge Frau hat *(mahāñ iva yúvajāniḥ).*

b) Gattin. Agni ist gleich der Gattin im Hause allem gewachsen *(jāyéva yónāv áraṃ viçvasmai* I 66, 3); er gleicht einer tadellosen, vom Gatten geliebten Frau *(anavadyā́ pátijushṭeva nā́rī* I 73, 3). Die Finger werden Jungfrauen verglichen, wie wir p. 371 f. gesehen haben; sie sind auch Gattinnen: Agni wird von den Gattinnen entzündet *(jánibhiḥ sám idhyate* III 26, 3), ist der Herr der Gattinnen *(pátir jánīnām* I 66, 4); I 71, 1 heißt es von den Fingern: es trieben an die Begehrenden den Begehrenden wie den eigenen Gatten die Frauen, die gemeinsamen Wohnsitz haben *(pátiṃ ná nityaṃ jánayaḥ sánīḷāḥ).* Die Opferer bereiteten dem Agni das Lager *(yoni)* wie die Frau dem Gatten IV 3, 2. „Wer schafft euch zu Bette, wie den Gatten das junge Weib zum gemeinsamen Lager" *(máryaṃ ná yóshā —)* werden die Açvinen gefragt X 40, 2. Wie die Gattinnen ein einziger gemeinsamer Gatte brachte Indra alle Burgen an sich *(jánīr iva pátir* — VII 26, 3). Indra soll herfahren zur lieben Gattin *(jāyā́m* — I 82, 5, d. i. zu dem als Heimatstätte

der Götter aufgefassten Opferraum, cf. III 53, 4: *jāyéd ástam* etc.). Mit viel tausend (Werken) belohnen die Schwestern (d. s. die Finger: p. 386) wie Hausfrauen (*jánayo ná pátnīr*) den üppigen sc. Indra, I 62, 10. Wie den Gatten die Gattinnen (*pátiṃ ná pátnīr*) umfassen liebend die Andachtslieder den Indra I 62, 11; ä. I 186, 7 u. X 43, 1. Dem Herzen Agnis soll sich das Lied nahen wie die Frau dem Gatten X 91, 13. Dem Indra bietet sich (freie) Bahn dar wie eine verlangende (*uçatīva*) „Frau", haben wir zu ergänzen nach I 62, 11 und 71, 1 (p. 377): V 32, 10; ebenso sind die Flüsse einer Verlangenden X 111, 10 verglichen. Indra machte die Wasser zu Aryagattinnen (*aryápatnīr*) d. h. brachte sie in die Gewalt der Arya X 43, 8. — Ushas senkt lächelnd das Antlitz wie die schöngekleidete, verlangende Gattin vor dem Manne I·124, 7; geschäftigen, treuen Frauen werden ferner die Ushas I 79, 1 verglichen. I 79, 2 ist ebenfalls auf sie zu beziehen: Agni nahte gleichsam mit heilvollen, lächelnden sc. Frauen. Wie Gattinnen (*pátnīva*), die erste Anrufung zu fördern, werden Nacht und Ushas sichtbar I 122, 2; in demselben Verse wird die Nacht einer Unfruchtbaren (*starī*) verglichen. Die Maruts schmücken sich, Frauen gleich (*jánayo ná*), die Rosse zur Fahrt I 85, 1. Soma ist wie eine Frau („weiß, in Milch", so nach Sāy. zu ergänzen) gehüllt VIII 17, 7; er ist glücklich wie die Frau beim Gatten (*jāyéva pátyāv — maṅhase* IX 82, 4). — Menschen, die bruderlosen Mädchen und gattenfeindlichen Frauen gleichen, sind für die Unterwelt geboren, heißt es IV 5, 5 (*abhrātáro ná yóshaṇo vyántaḥ patiripo ná jánayo — padám ajanatā gabhīrám*). Weil die auf der Erde entzündeten Flammen zum gastfreundlichen Himmel emporsteigen, sagt der Dichter I 95, 6, dass die zwei Welten wie zwei Frauen dem Agni ihre Liebe beweisen (*— joshayete ná méne —*).' „Niederbeugen will ich mich vor dir wie eine strotzende d. i. säugende Frau (*ni te naṅsai pīpyānéva yóshā*) spricht der Fluss zu Viçvāmitra III 33, 10; auch

X 124, 7 werden die Flüsse Frauen verglichen: *jánayo ná sindhavas á asya* (des Varuṇa) *várṇam çúcayo bharibhrati.* — Die göttlichen Tore *(dévīr dvāro)* sollen weit sich öffnen, wie Frauen für die Gatten sich schmückend (*pátibhyo ná jánayaḥ çúmbhamānāḥ* X 110, 5). — Wie die Frau dem Gatten *(jāyéva pátye)* will sich Yamī dem Yama hingeben: X 10, 7. — I 167, 3 wird Rodasī, die Geliebte der Maruts, dem Weibe des Manus (des Menschen?) verglichen: *gúhā cárantī mánusho ná yóshā; ghṛtácī* (dem gh. zugewandt) beziehe ich mit Bergaigne R. V. II 388 und 389 A. 1 auf Rodasī, da der „gh.-Löffel" (L. u. G.) gar nicht in den Zusammenhang passt; V 43, 11 erhält Sarasvatī dasselbe Beiwort. — Die Vāk gab sich Manchem hin wie die Gattin dem Gatten X 71, 4. — Das Wasser, mit dem der Soma gemischt wird, ist dessen Gattin: *pátnīvantaḥ sutá* — VIII 82, 22. — Die Stute wird als Gattin des Pferdes bezeichnet: I 56, 1 *(yoshā)* und I 121, 2 *(menā),* die Kuh als Gattin des Stieres: *vṛ́sheva pátnīr abhy èti* I 140, 6. — I 105, 8 = X 33, 2 klagt der Dichter: *sám mā tapanty abhítaḥ sapátnīr iva párçavaḥ;* wir werden (mit L.) parç. als N. pr. zu fassen haben (G. „Rippen"). — Vṛshākapi stellt der Indrāṇī nach wie einer Frau, die keinen Helden zum Manne hat *(avī́rām iva)* X 86, 9.

c) Eltern; Vater, Mutter. Die folgenden Vergleiche zeigen uns in ihrer Mehrzahl, wie hoch die Häupter der ved. Familie geachtet wurden, und wie innig das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern war. „Sei gut wie die Eltern" *(pitáreva sādhúḥ)* wird Agni angefleht III 18, 1. Die Açvinen sollen Hülfe bringen wie die Eltern dem Sohne X 39, 6 und 131, 5; sie sind verbündet wie die Eltern X 106, 4, sind dem Sänger Eltern III 54, 16. Indras Kraft eilten die zwei Welten nach wie dem Kinde die Eltern *(ánu te çúshmaṃ turáyantam īyatuḥ kshoṇī çíçuṃ ná mātárā* VIII 88, 6). Indra und Varuṇa sind Eltern gleich heilbringend *(çambhū́)* IV 41, 7. — Ganz besonders

häufig finden wir das Bild von Vater-Himmel und Mutter-Erde: I 160, 2; 185, 11; 191, 6. V 43, 2. VI 70, 6; Himmel und Erde sind die Eltern: I 159, 2 etc. (cf. G. Wb. s. pitṛ u. mātṛ). IV 22, 4 wird das Verhältnis von Himmel, Erde und Sonne durch die Metapher: „die Eltern des Rindes“ ausgedrückt. Die Griechen machten von denselben Metaphern Gebrauch, cf. unten; Hesiod Th. 45 und Aeschylus frg. 43 (41 D.) spielen *Γαῖα* und *Οὐρανός* die Elternrolle; direct als „Eltern“ werden meines Wissens weder bei Homer und Hesiod, noch bei den Tragikern Himmel und Erde bezeichnet. — Die Frommen schmücken die Tore wie reiche Eltern das Kind, indem sie es (dabei) liebkosen VII 2, 5. — Die „Opfertiere“ (?) stehen aufrecht da wie Vater und Mutter *(urdhvá bhavanti pitáreva médhāḥ* III 58, 2).

Agni wird wie ein Vater gerufen *(johūtro a. prathamáḥ pitéva)* II 10, 1, ä. VI 52, 6, u. geehrt: VI 12, 4; mit ihm ist man zusammen wie mit einem Vater (so PW.; *pitúr ná yásyāsayā́* I 127, 8), und seine Hülfe gleicht der des Vaters: VIII 64, 16. Wie ein Vater dem Sohn soll er (den Menschen) leicht zugänglich sein *(sá naḥ pitéva sūnávé 'gne sūpāyanó bhava* I 1, 9). Nach X 69, 10 trug Vadhryaçva (cf. R. V. II 343) den Agni im Schoß wie der Vater den Sohn. Den Açvinenwagen rufen die Opferer wie des Vaters Namen X 39, 1. Indra ist Fürsorger wie der Vater *(prámatiḥ pitéva* VII 29, 4), cf. X 23, 5. VIII 1, 6 stellt ihn der Sänger höher als den eigenen Vater; er wird wie ein Vater gerufen VIII 21, 14, ä. I 104, 9 und III 49, 3. „Mich rufen wie einen Vater die Geschlechter“, preist er sich selber X 48, 1. Kraft soll er bringen wie der Vater den Söhnen: VII 32, 26. Er trägt den Keil wie der Vater den lieben Sohn *(bhartā́ vájrasya — pitā́ putrám iva priyám* X 22, 3; diese doppelte Construction des Nomen agens finden wir auch II 23, 2: Anm. 14 und S. V. p. 87 f.); Indra wird auch einfach — wie Agni u. a. Götter — „Vater“ genannt, so IV 17, 17;

Vāl. 4, 5 (cf. G. Wb.). Des Helden (wahrscheinlich ist Indra gemeint) Wolwollen gleicht dem des Vaters (*yásya — sumatíḥ pitúr yathā* VIII 75, 4). Von Vater Dyaus ist oft die Rede: I 71, 5; 90, 7 etc.; derselbe heißt V 83, 6 *ásuraḥ pitā́*, cf. v. Bradke, p. 62 f. (ebenso Agni III 3, 4, cf. v. Bradke p. 64 f.), und IV 17, 4 *janitā́ índrasya.* Der Leser wird sich hier sofort des Zeus *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* erinnern: *Α* 544 etc., cf. Hes. Th. 47; frg. XLIX; bekannt ist auch die so oft widerkehrende Anrede: *Ζεῦ πάτερ* (z. B.: *Α* 503). Dieser Vergleich ist sehr wahrscheinlich urindogermanisch (cf. auch Juppiter)! — Auch Bṛhaspati wird VII 97, 2 einem Vater verglichen; cf. VI 73, 1. Die Kraft der Maruts gleicht derjenigen des Vaters (*váyo ná pitryaṃ sáhaḥ* VIII 20, 13); I 38, 1 werden sie gefragt: „was nahmt ihr euch in die Hände wie der Vater den Sohn?“. — X 78, 3 werden wir wol an „Vorfahren“ zu denken haben: *pitṝṇā́ṃ ná çáṅsāḥ surātáyaḥ* sc. *marútaḥ.* — An Vāstoshpati richtet der Sänger VII 54, 2 die Worte: wie der Vater an den Söhnen habe an uns Gefallen; den Soma bittet ein anderer: sei uns gnädig wie der Vater dem Sohn gegenüber X 25, 3 und ä. VIII 48, 4; die Somatränke sind Väter: *yūyáṃ hi soma pitáro máma sthána.* IX 69, 8. Der Köcher ist vieler (Töchter) Vater und groß ist seiner Söhne Zahl: VI 75, 5; mit Töchtern und Söhnen werden die Pfeile verglichen, weil die Wörter für „Pfeil“ verschiedenen (wenn auch vorwiegend weiblichen) Geschlechtes sind, wie L. V 555 richtig bemerkt. Bei Homer lesen wir ähnliche Vergleiche vom Vater, doch sind dieselben weniger zahlreich: *β* 234 und *ε* 12: *πατὴρ δ' ὣς ἤπιος ἦεν*, von Odysseus; *Ω* 770: *ἑκυρὸς δὲ πατὴρ ὣς ἤπιος*, cf. *ο* 152; *ρ* 397 : *πατὴρ ὣς κήδεαι υἷος*, von Antinoos. *ρ* 110 f.: *δεξάμενος δέ με κεῖνος — | ἐνδυκέως ἐφίλει, ὡς εἴτε πατὴρ ἑὸν υἱόν.* *π* 17 ff.: der Sauhirt nimmt den Telemach auf wie ein Vater den Sohn. Neue, dem Ṛ V. unbekannte Züge enthalten die Gleichnisse *Ψ* 222 ff.: Achill klagt um Patroklos wie ein

Vater um den Sohn; ε 394 ff.: Scheria ist dem müden Odysseus was der genesende Vater seinen Kindern, und β 276: παῦροι γάρ τοι παῖδες ὅμοιοι πατρὶ πέλονται. In den Tragödien finden wir keine solchen Gleichnisse; nur zwei Metaphern aus Euripides mögen erwähnt sein: Hec. 451: Apidanos ist καλλίστων ὑδάτων πατήρ; frg. 477: πόνος — εὐκλείας πατήρ. —

Agni ist Hausgebieter *(dámpati)* I 127, 8; als Hausherr liebkost er die junge Frau (*rerihyáte yuvatím viçpátiḥ sán* X 4, 4; viçp. ist hier = dampati; gewöhnlich wird unter der Frau die āhuti verstanden; eine andere sehr passende Erlärung gibt L. IV 399). Die Açvinen gleichen zwei einsichtigen Hausgebietern *(dámpatīva kratuvidā* II 39, 2).

Agni gleicht in seinen Functionen einer schwangern Mutter V 15, 4; die beiden Reibhölzer sind seine Mütter: III 55, 4 etc., ebenso die Wasser des Himmels und die Pflanzen: I 141, 5 (cf. X 91, 6 p. 366). V 2, 1 lesen wir die allegorischen Worte: die junge Mutter (das Holz) trägt das Kind (das Feuer) im Verborgenen, nicht gibt sie es dem Vater (dem, der das Feuer reibt). — Aditi soll den Lobgesang annehmen wie die Mutter den teuren Sohn *(sūnúṃ ná mātā́ hṛ́dyaṃ suçévam* V 42, 2). Indra und die Mutter schätzt der Sänger gleich hoch VIII 1, 6. Unklar ist VI 20, 8: *ā́ túgraṃ çáçvad íbhaṃ dyótanāya mātúr ná sīm úpa sṛjā iyádhyai* „den Tugra mit der ganzen Dienerschaft entsandte er, um die Mutter (durch den Sieg) gleichsam zu verherlichen“ (?). Ushas ist gleichsam die Mutter der Menschen: *syā́ma mātúr ná sūnávaḥ:* VII 81, 4; ihre Mutter ist die Nacht: III 55, 12 (die an anderen Stellen als ihre Schwester bezeichnet wird: p. 386). Die Somapflanze ist Mutter des Soma: III 48, 3. — Dem Vater Dyaus steht, wie wir schon sahen, die Mutter Erde zur Seite: X 18, 10 u. o.; ä. Ἴδην — μητέρα θηρῶν: Ξ 283 u. h. Ven. 69; Φθίην μητέρα μήλων: I 479, cf. ο 226. Auch

Hesiod kennt die Mutter Erde: *προλιπὼν χθόνα μητέρα μήλων:* Th. 284. Ae. Pr. 90 wird die Erde *παμμήτωρ* genannt, cf. Sept. 415 f.: *προστέλλεται εἴργειν τεκούσῃ μητρὶ* (Vaterland) *πολέμιον δόρυ.* E. Hec. 70 f.: *χθών, μελανοπτερύγων μᾶτερ ὀνείρων.* E. frg. 672 heißt das Meer *ὑγρὰ μήτηρ.* — Wie die Mutter den Sohn mit dem Saume, soll die Erde den Toten verhüllen: X 18, 11. — Weil die Winde aus den Wolken hervorbrechen, heißen die Maruts *pṛ́çnimātaras* „die Wolke zur Mutter habend": I 23, 10; 85, 2 u. ö., cf. auch V 52, 16. (Bei den Griechen ist bekanntlich die Pleiade Maia Mutter der Winde, spec. des Hermes, cf. Ae. Ch. 813. S. El. 1395. E. Andr. 276 etc. etc.). — Die Wasser bittet der Sänger X 9, 2, willigen Müttern gleich Anteil an ihrem Safte zu gewähren *(uçatī́r iva mātáraḥ).* X 78, 6 heißen die Maruts *sūrā́yaḥ sindhumātaraḥ,* „deren Mutter der Strom"; dasselbe Epitheton erhalten die Açvinen I 46, 2 und Soma IX 61, 7. Dem Sindhu eilen die Flüsse zu wie dem Kinde die Mütter *(abhi tvā sindho çíçum in ná mātáro* — X 75, 4, cf. Anm. 21). Der Strom heißt, weil er kleinere Gewässer in sich vereinigt, *mātṛ́tamā:* III 33, 3. — Die beiden sc. Bogenenden tragen der Mutter gleich den Sohn, d. i. die Sehne, im Schoß VI 75, 4. — „Heilung", so heißt die Mutter der Kräuter *(ishkṛ́tir nā́ma vo mātā́* X 97, 9). — Die Vāk, das heilige Wort, ist die Mutter verschiedener Götterpaare: X 125, 1, cf. V 47, 1. Sehr wahrscheinlich ist auch III 39, 3 auf sie zu beziehen: *yamā́ cid átra yamasū́r asūta jihvā́yā ágram pátad ā́ hy ásthāt,* cf. S. L. IV p. 109 f. — Bei Homer kommt selten ein Vergleich mit „Mutter" vor: ψ 783 wird Athene, die dem Odysseus beisteht, einer solchen verglichen, ebenso Δ 130, wo geschildert ist, wie sie von Menelaos den Pandarospfeil abwehrt. Aus den Tragödien kenne ich (außer den oben angeführten) keine Analogien.

d) Sohn. Wie Söhne um die Mutter sollen die Götter auf dem Rücken der Opferstreu sitzen *(ā́ putrā́so ná mā-*

táraṃ vibhṛtrāḥ sánau deváso barhíshaḥ sadantu VII 43, 3); den Schutz der Götter ausersehen sich die Opferer wie ein Sohn *(putró ná)* VIII 27, 22. Agni ist wie ein Sohn (die Menschen) erfreuend geboren: I 69, 3, cf. I 66, 1 und VI 2, 7. Wie Söhne kosteten die Geisteskraft des Vaters diejenigen, die auf seine Lehre hörten (sc. die Priester, Opferer; *pitúr ná putráḥ krátuṃ jushanta çróshan yé asya çásam* — I 68, 5); seine Lebenskraft ist stark wie der dem Sohne (vom Vater gewährte) Schutz *(ád asyáyur grábhaṇavad vīḷú çárma ná sūnáve* I 127, 5). Himmel und Erde hält er umfasst wie der Sohn die Eltern (— *putró ná mātárā tatántha* X 1, 7). Der mächtige Feuergott ist der Sohn der Kraft *(sūnú sáhasas)* I 127, 1. VI 12, 1 u. ö., cf. VIII 49, 13: *sáhaso yahúḥ;* ferner heißt er Sohn der Waldbäume *(sūnúṃ vánaspátīnām* VIII 23, 25), Sohn des Felsens (der aus der Wolke hervorzuckende Blitz? *ádreḥ sūnúm* X 20, 7). Die Flammen sind seine Söhne: *mahás putráñ arushásya prayákshe* III 31, 3. Den IV 19, 9 erwähnten Sohn der Unvermählten *(putrám agrúvo)* möchte ich nicht mit L. (V 84) auf den Blitz beziehen, da ich für dieses Bild keine Parallele kenne, sondern halte es für richtiger, wie G. und andere an die IV 30, 16 angedeutete Legende zu denken. — Die Açvinen, des Himmels Söhne *(divá ájātā* IV 43, 3), gleichen zwei Söhnen: *putrógréva rucá* X 106, 4. Der Sänger ruft den Indra wie ein Sohn den Vater VII 32, 3, ä. I 130, 1 und VII 26, 2. Wenn er den Indra preist, erfasst er dessen Saum wie der Sohn denjenigen des Vaters III 53, 2. Indra bewältigt mit den Rudras wie mit Söhnen die Feinde in der Schlacht I 100, 5. Er ist ein Sohn der Kraft *(çávasaḥ sūnúm)* IV 24, 1, cf. I 62, 9. Die Maruts, des Himmels Söhne *(divás putrása* X 77, 2), schleudern das Wolkenkind *(mihó nápātam)* d. i. Regen hervor I 37, 11, bringen madhu, das ihnen so teuer ist wie der eigene Sohn, heran: I 166, 2. Soma hüllt sich in lichtes Kleid (die Milch, cf. w. u.) wie der liebe Sohn, zum Schmuck *(priyáḥ sūnúr ná*

márjyaḥ IX 107, 13); wie mit des Vaters Einsicht der Sohn, soll er sich anstrengen etc. *(pitúr ná putráḥ krátubhir yatāná* — IX 97, 30). Der goldgelbe — Soma — ist *jáḥ sū́ryasya* IX 93, 1. Himmel und Erde werden I 185, 2 um Schutz angefleht, wie er dem Sohne von den Eltern zu Teil wird *(nityaṃ ná sūnúm pitrór upásthe dyā́vā rákshatam pṛthivī no ábhvāt)*; sie haben die Götter zu Söhnen *(devá-putre:* I 159, 1. VII 53, 1; cf. auch I 185, 4: *ródasī d.*). Wie die indischen Götter Söhne des Dyaus und der Pṛthivī sind, so stammen bekanntlich die griechischen, die *ϑεοὶ Οὐρανίωνες* von *Οὐρανός* und *Γαῖα* ab! — Die an die Götter gerichtete Opferspende *(havíḥ)* gleicht dem zu Hause wolgepflegten Sohne des Vaters *(pitúr ná putráḥ súbhṛto duroṇé* VIII 19, 27). Das Lied haben die Sänger wie den eigenen Sohn geschaffen *(nityaṃ ná sūnúṃ tánayaṃ dá-dhānāḥ* X 39, 14). Der Kessel *(gharmó)* wurde ans Feuer gesetzt wie der Sohn in des Vaters Schoß V 43, 7. Die Frösche begrüßen sich wie den Vater der Sohn *(akhkhalī-kṛ́tyā pitáraṃ ná putró anyó anyám úpa vádantam eti* VII 103, 3).

An einige unserer Vergleiche erinnert das Gleichnis *Il* 191 f.: *τὸν — Φύλας εὖ ἔτρεφεν ἠδ' ἀτίταλλεν, | ἀμφαγαπαζόμενος ὡσεὶ ϑ'ἑὸν υἱὸν ἐόντα.* —

Allgemeiner gehalten ist der Vergleich II 4, 4: Agnis Wachstum ist erfreulich wie das eines Angehörigen *(asyá raṇvā́ svásyeva pushṭíḥ)*.

e) Tochter. Ushas ist Tochter des Himmels *(divás duhitā)* I 30, 22. VI 65, 6 und sehr oft; auch Sūryas Tochter heißt sie: I 34, 5; 116, 17 etc.; cf. E. Phoen. 175, wo Selene als Heliostochter bezeichnet wird. Unter der Tochter des Gottes — Dyaus — haben wir vielleicht ebenfalls Ushas zu verstehen: *devó duhitári tvishiṃ dhāt* I 71, 5. Sonne und Nacht sind die roten, verschiedenfarbigen Töchter: VI 49, 3; die Sonnenstrahlen werden „schmucke Töchter des (Sonnen-) Wagens" genannt: I 50, 9 *(áyukta saptá çundhyúvaḥ sū́ro ráthasya naptyàḥ)*.

und die Nacht heißt, wie Ushas, Tochter des Himmels X 127, 8. — Die Soma kelternden Finger des Priesters sind Töchter des Vivasvat: IX 14, 5. — Der Sänger fleht Indra als Bhaga (d. i. um Glück) an wie eine daheim alternde sc. Tochter, die bei den Eltern weilt, sc. ihn anfleht (*amâjûr iva pitróḥ sácā sati samānâd ā́ sádasas tvā́m iye bhágam* II 17, 7).

f) Bruder. Agni ist den Fluten verschwistert wie ein Bruder den Schwestern (*jāmiḥ sindhūnām bhrā́teva svásrām* I 65, 4). Indras Fürsorge kennen die Opferer wie diejenige eines Bruders (*vidmā́ hi te prámatiṃ deva jāmivád* X 23, 7). Teurer als der geizende Bruder ist dem Sänger Indra (*vásyāñ — bhrā́tur ábhuñjataḥ* VIII 1, 6). Indra und Agni sind Zwillingsbrüder VI 59, 2. Schön von Ansehen sind die Maruts wie lauter Zwillinge (*yamā́ iva súsadṛçaḥ* V 57, 4).

g) Schwester. Nacht und Ushas sind Schwestern: III 55, 11. VI 49, 2, cf. X 127, 3; bei Hesiod sind Sonne, Mond und Morgenröte Geschwister: Th. 371 ff., cf. h. XXXI 4 ff. In dem parataktischen Gleichnisse IX 65, 1 werden die Morgenstrahlen mit Schwestern verglichen, zugleich aber bezeichnen letztere metaphorisch die Finger, welche den Soma keltern: *hinvánti sū́ram úsrayaḥ svásāro jāmáyas pátim | mahā́m indum mahīyúvaḥ.* Die verschwisterten Finger, die das Feuer reiben und den Soma keltern, finden wir sehr oft erwähnt: III 29, 13; 57, 3. IV 6, 8, cf. I 71, 1. — IX 1, 7 etc., cf. auch I 62, 10. — Die sieben roten Schwestern X 5, 5 sind die Flammen des Opferfeuers, cf. L. IV 400. — Unter den Schwestern, mit denen Soma auf dem Gipfel des Trita den Sūrya entflammte IX 37, 4, haben wir die Ushas zu verstehen, cf. o. IX 65, 1 (G. falsch!). Soma geht brüllend dahin wie zu des Freundes Schwester (*krándann ety abhi sákhyur ná jāmím* IX 96, 22; wir müssen nach Analogie von *priyā́m ná jāró* im flg. Vers (citirt p. 372) als Subject des bildlichen Ausdrucks ein Wort wie jāra ergänzen). Die Havir-

dhāne kamen verbunden wie Zwillingsschwestern (*yamé iva yátamāne* X 13, 2). Das Gebetslied ist himmlischen Ursprungs, deshalb heißt es Schwester der Götter VII 23, 2 (*ghósha — devájāmir)* und „verschwistert“ *(sushṭutim — jāmim)* VIII 12, 31. — Vipāṭ und Çutudrī werden als Schwestern angeredet III 33, 9. — Dunkel ist Vāl. 11, 4: *ghṛtaprúshaḥ saúmyā jīrádānavaḥ saptá svásāraḥ sádana ṛtásya*, cf. L. V 291; vielleicht sind wieder die Feuerflammen gemeint; *sádana ṛtásya* kann das Opfer sein.

h) Eidam. Indra soll nicht ferne bleiben wie ein hässlicher Eidam (*açrīrá iva jāmātā* VIII 2, 20, sc. dessen Anwesenheit nicht erwünscht ist); Bergaigne findet S. L. IV l. c. in diesen Worten eine Anspielung darauf, dass das Gebet die Gemahlin des Gottes ist, cf. auch R. V. II 269; nach meiner Ueberzeugung kann dies unmöglich in den Worten liegen. — Indra und Agni verleihen größere Gaben als der Eidam und als der Frau Bruder *(áçravaṃ hi bhūridávattarā vāṃ vijāmātur utá vā ghā syālát* I 109, 2). —

Zum Schlusse dieses Abschnittes erwähne ich noch, dass Agni zu widerholten Malen (z. B. X 92, 2) *tanūnapát* genannt wird, „Spross seiner selbst“, „„weil das Feuer nicht notwendig aus anderem Feuer, gleichsam durch Zeugung hervorgeht, sondern aus eigener Kraft ins Leben zu treten scheint, als Blitz oder an den Reibhölzern““ (P. W.).

D. Vernunft.

Ein Sprecher (*vadmá*) ist Agni VI 4, 4 und 13, 6. Wie auf einen Befehl (*çásur iva*) hörten die Açvinen auf das Weib des Entmannten I 116, 13. Indra ist stark wie das Wort (*çākinaṃ váco yáthā* VIII 46, 14); er soll gut auf die Lieder hören, nicht wie einer, der nein sagt (*mátathā iva* I 82, 1). Rodasī (cf. p. 379) wird I 167, 3 der Rede in der Versammlung verglichen: *gúhā cáranti — sabhávatī vidathyèva sáṃ vák*, cf. S. V. p. 80 A. 1. —

I 29, 1 bittet der Sänger Indra um Verleihung von Kühen und Pferden, „wenn wir auch Ungepriesenen gleich sind" (*yác cid dhí — anāçastā́ iva smási*). — Die Çakunti-Vögel sprechen zur rechten Zeit: II 43, 1. — Auch Unbelebtem verleiht der Dichter Sprache: beim Spiele erheben die Würfel ihre Stimme X 34, 5; die Bogensehne geht (wenn sie gespannt wird) nah zum Ohr, als ob sie etwas sagen wollte (*vakshyántīvéd* —) VI 75, 3. Das Geräusch der Presssteine wird gleichsam als Gebet betrachtet, und die „sprechenden Steine" finden wir sehr häufig: I 118, 3. III 58, 3. V 31, 12; 37, 2. VII 68, 4. VIII 34, 2. X 36, 4; 94, 2 und 13; indem metonymisch für Geräusch = Gebet „Stein" gesagt wird, entsteht die zunächst unverständliche Formel: „der Stein wird gesprochen" (*grā́vā — ucyáte*) X 64, 15 = X 100, 8. Es liegt nahe, aus dem Griechischen Stellen zu vergleichen wie Ξ 394: *θαλάσσης κῦμα τόσσον βοάᾳ ποτὶ χέρσον*. *P* 265: *ἀμφὶ ἠιόνες βοόωσιν*. — Ae. Pr. 431: *βοᾷ δὲ πόντιος κλύδων* und E. Tro. 29: *ᾆβο Σκάμανδρος*. Ae. Sept. 330: *βοᾷ — πόλις;* Suppl. 583: *πᾶσα βοᾷ χθών:* da es aber nicht sicher ist, dass *βοή* an sich nur „Stimme" (eines Menschen oder Tieres) bedeutete (cf. Σ 495: *αὐλοὶ φόρμιγγές τε βοὴν ἔχον* — gaben einen Ton, wie *Π* 105 *πήληξ — καναχὴν ἔχε*), so ist es zweifelhaft, ob in den angeführten Beispielen von Vergleich die Rede sein kann.

Die Açvinen laufen scharf wie der Geist (*máno ná — drávantā* X 61, 3). Die Sonne geht dem Geiste gleich die Wege im Augenblick (*m. ná yó 'dhvanaḥ sadyá éty* — I 71, 9). Soma ist schneller als der Geist (*mánaso jávīyān* IX 97, 28), dasselbe gilt vom Wagen der Açvinen: I 117, 2; 118, 1; 181, 3; 183, 1. X 39, 12 und Indras: X 112, 2. Aus diesen Vergleichen erklärt sich das auch uns wolbekannte Beiwort „gedankenschnell" (*manojū, manojava* und *-as*), das den Açvinen VIII 22, 16 beigelegt wird, und ferner dem Indra I 163, 9, Indra-Vāyu I 23, 3, den Maruts I 85, 4, dem Viçvakarman X 81, 7, dem Wagen

der Açvinen I 117, 5; 119, 1. V 77, 3. VI 63, 7. VII 68, 3, dessen Pferden I 181, 2 u. VI 62, 3, sowie den Hengsten Agnis I 186, 5; auch der Parvata (Donnerkeil?) Indras heißt so VI 22, 6 und der Vogel, der Indra den Soma überbrachte VIII 89, 8, cf. IV 26, 5. Denselben Sinn hat, glaube ich, *dhījū* IX 86, 1: *dhījávo mádā arshanti* und v. 4: *dhījúvo divyá asṛgran.* Das gleiche Bild finden wir bei Homer und Hesiod: die Schiffe der Phäaken sind *ὠκεῖαι ὡσεὶ — νόημα* η 36, cf. *Ο* 80 ff.; h. Ap. P. 8: *πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονὸς ὥστε νόημα εἶσι* und 270: *ἐπὶ νῆα νόημ' ὣς ἆλτο;* h. Merc. 43 ff.: *ὡς δ' ὁπότ' ὠκὺ νόημα διὰ στέρνοιο περήσῃ ἀνέρος — ὣς ἅμ' ἔπος καὶ ἔργον ἐμήδετο κύδιμος Ἑρμῆς.* — Hes. Sc. 222: Perseus *ὥστε νόημ' ἐποτᾶτο.* — Wir haben noch einige Bilder von der Geistestätigkeit zu erwähnen: Agni leuchtet außergewöhnlich wie andauernde Geisteskraft (*dūrókaçociḥ krátur ná nítyo* I 66, 3) und ist wie Geisteskraft glückbringend (*k. ná bhadró* I 67, 1); er ist der Ushas kundig (so P. W., *usháso nà-vedā* I 79, 1). Ushas verfehlt die Gegenden nicht, gleichsam Bescheid wissend (*prajānatíva*) V 80, 4. Die guten Taten der Ṛbhus sind nicht nachzuahmen (unvergleichlich, *ná — pratimai* III 60, 4). An Mitra und Varuṇa wendet sich der Sänger mit den Worten: mögt ihr das Gebet des Sängers fördern, so dass ihr mit Kraft gleichsam (dessen) Herbste füllet (*á yát krátvā ná çarádaḥ pṛṇaithe* VII 61, 2). Der Saft Somas erstrahlt als Geisteskraft (*dáksho vi rājati*) IX 61, 18. Die Priester wollen das Opfer wie beglückende Geisteskraft (*krátum ná bhadrám*) gedeihen lassen IV 10, 1. Das an Agni gerichtete Loblied ist gleichsam aus eigenem Interesse verfasst: *stómam yám asmai mamáteva* — VI 10, 2. —

Nicht wie daheim alternde Toren (*amājúro yathā mūrása*) wollen sich die Opferer bei Indras Saft niedersetzen: VIII 21, 15.

E. Seelenleben.

a) Wolwollen. Agni, der bei den Menschen gleichsam heilvoll (*jáne ná çéva*), ist (darum) anzuflehen I 69, 2, anzurufen, weil er einem Förderer gleicht (*avitéva*) VIII 60, 15. Indra schenkt dem Sänger erwünschtes Gut gleichsam tausendfach (*sahásreṇeva*) Vâl. 2, 1. — Die Frau, die ihre Nebenfrauen vertrieb, spricht X 159, 5: ich eignete mir den Glanz der andern an wie eine Gabe von solchen, die nicht Stand halten (*rádho ástheyasām iva*).

b) Liebe. Agnis Flamme küsst die Löffel am Munde (*niṅsānaṃ juhvò múkhe* VIII 43, 10), cf. X 74, 2: *háva eshām ásuro — niṅsata kshām* und X 94, 9: *somádo hárī índrasya niṅsate*. Unter der „Kosenden" I 71, 5 (*áva tsarat pṛçanyàs*) haben wir wahrscheinlich die Nacht zu verstehen.

c) Frömmigkeit. Soma ergoss sich wie der Wunsch der Frommen (*kámo ná yó devayatám ásarji* IX 97, 46). „Die Maruts pries ich eben, ein Erflehen gleichsam der beiden Welten" (*ishudhyéva — ródasyoḥ*) ruft der Sänger I 122, 1.

d) Freude. Die Blitze lächeln (*áva smayanta*) I 168, 8; Dyaus lächelt durch die Wolken II 4, 6. — VIII 78, 6 bezeichnet das Lächeln den Blitz selbst: wenn Indra geboren ist, dann sind geboren das Opfer (des Himmels, *yajnó*), der Gesang (*arká*) und das Lächeln (*háskṛtiḥ*). Agni bewirkt das Lächeln aller Opfer (*viçveshām adhv. haskartáram*) IV 7, 3. — Bei Homer lächelt nicht der Blitz, sondern die vom Blitze getroffene Erde: γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθὼν | χαλκοῦ ὑπὸ στεροπῆς *T* 362 (oder hat hier γελάω noch seine ältere Bedeutung „bin heiter, strahle"?), cf. h. Cer. 14; bei Aeschylus die Woge: κυμάτων ἀνήριθμον γέλασμα Pr. 89 f.

e) Furcht. Wenn Indra mit seinen Waffen dahin eilt, sind in Glut Himmel und Erde, gleichsam aus Furcht (*dyaúḥ kshá ná bhīsháñ*) I 133, 6. Bei den Zügen der

Maruts zittert gleichsam wankend die Erde (*vithuréva rejate bhūmir*) I 87, 3, ä. V 59, 2, und jeder Baum zittert: I 166, 5.

F. Körperliche Tätigkeit.

Indra überwältigt gleichsam (bringt an sich) durch den Menschen alles Glück (*sumnā́ni viçvā mánusheva turvā́ṇir* — I 130, 9); I 173, 9 wird er mit einem eifrigen (sc. Opferer) verglichen: *turó ná kárma náyamāna ukthā́*. Indra[25], der gewaltige Himmelsgott, ist der Inbegriff aller Kraft und Stärke, daher seine Beiwörter „*çakrá*" der Kräftige I 62, 4 etc. (nur selten von a. Göttern: II 39, 3 und X 24, 4 werden die Açvinen, VIII 4, 15 Pūshan, I 166, 1 die Maruts, V 41, 15 Varūtrī und VIII 1, 19 Soma so genannt), „*çatákratu*" der hundertkräftige I 10, 1 etc., „*çáktīvat*" V 31, 6, *çácīpáti* I 106, 6 u. ö., *çávasaḥ páti* I 11, 2 u. ö. Er ist Erschütterer des Unerschütterten (*cyávanam ácyutānā́m*) VIII 96, 4; Träger des Himmels (*dhartā́ divó rájasas pṛshṭá ūrdhvó* III 49, 4), ä. von Soma: *dharúṇam diváḥ* I 23, 13. Das Dargereichte nimmt Indra an wie ein Bezwinger (*yataṃkaró ná*, L. „Eintreiber") V 34, 4. Die Maruts erschüttern die Erde bei ihren Zügen: I 37, 6, weshalb sie „Erschütterer" (*dhū́tayaḥ*) genannt werden: I 37, 6 etc. Virūpa fleht den Agni an: nicht wirf uns in dieser großen Schlacht weg wie ein Lastträger sc. die Last (*bhārabhṛ́d yathā*) VIII 64, 12. IV 5, 6 spricht ein Dichter zu Agni: ich mindere nicht das Lied wie schwere Last (*gurúm bhārám ná*). VIII 21, 1 wird zu Indra gesagt: wir rufen dich wie etwas Schweres

[25]) Ich bemerkte bereits p. 287, dass der Anthropomorphismus der Götter bei den Indern bei weitem nicht so entwickelt war wie bei den Griechen. Die vedischen Gottheiten haben im Geiste des damaligen Inders noch keine bestimmt ausgeprägte Gestalt angenommen, wie das in Griechenland schon zur homerischen Zeit bei einem Zeus z. B. der Fall war. Aus diesem Grunde sind auch Ausdrücke wie die oben zusammengestellten bildlich aufzufassen.

tragend, Hülfe suchend (— *sthūrám ná kác cid bháranto 'vasyávaḥ*). — Wie ein sich eifrig bemühender (*bhúshann iva*) bringt der Sänger dem Gotte das Loblied dar X 42, 1. —

Wie ein Ausgießer (*sékteva*) goss ich in das Gefäß zum Trinken sc. Soma, lesen wir im Indraliede III 32, 15. In dem Zauberliede I 191 heißt es v. 14: die sieben unvermählten Schwestern nahmen dir das Gift weg wie Wasserkrug-Trägerinnen (*udakám kumbhinīr iva*). — Das Erretten aus der Not und Erlösen von der Sünde wird an einigen Stellen mit dem Lösen eines Knotens oder Strickes verglichen (VIII 56, 18 mit dem Lösen der Fesseln: w. u.): „wie einen festen Knoten löst den Atri" (*dṛḷhám granthím ná vi shyatam a.*[26]) sagt der Dichter X 143, 2 zu den Açvinen; „wie einen Strick löse meine Sünde" bittet den Varuṇa der Sänger II 28, 5, cf. V 85, 8: — *sárvā tá vi shya çithiréva.* Soma soll, sich klärend, den rechten Weg und den bösen wie einen geknüpften Knoten lösen, d. i. trennen (*granthím ná vi shya grathitám — ṛjúm ca gātúm vṛjinám ca* IX 97, 18).

G. Bewegung.

Agni bewegt sich geschäftig gleichsam (*bhúshan ná*) zu den braunen hin sc. Hölzern, Pflanzen I 140, 6; der junge sc. Agni erhebt sich einer Linie gleich (*çréṇir ná,* t. c.: so grad) X 61, 20. Sein Herschersitz gleicht dem des „Herumwandlers" d. i. Vāyus nach Sāy. (*párijmeva kshayasi* VI 13, 2); dem Läufer gleich, der sich nicht täuscht, nicht umkehrt, zeigt er sich bei den Kräutern (*adroghó ná dravitá* —) VI 12, 3; der Zusammenhang zwingt uns zu dieser Uebersetzung und wir können mit G. an das Sonnenross

[26] S. V. p. 84 macht Bergaigne auf den eigentümlichen Sprachgebrauch des ṚV. aufmerksam, wonach z. B. wie an unserer Stelle, dasselbe Verb „einen Knoten lösen" und „einen Gefangenen losbinden" ausdrücken kann. Cf. Anm. 22.

denken; Ludwigs „Schmelzer“ ist nach meiner Ueberzeugung unhaltbar. Agni verbarg sich im Versteck (im Wasser), wo ihn dann die weisen Bhṛgus fanden; diese Legende von der Entdeckung des Feuers wird X 46, 2 erwähnt. Von Agni heißt es ferner, dass er mit der Flamme alle Bäume umschlingt VI 60, 10. — Den Vergleich mit einem Wanderer finden wir VII 34, 5: *yáteva pátman tmánā hinota* wie ein dahin fliegender Wanderer eilet und X 106, 3: *párijmāneva yajathaḥ purutrá*, von den Açvinen; cf. I 183, 5: die gezeigte Richtung gleichsam gradaus gehend (*diçaṃ ná dishṭám ṛjūyeva* —) kommt auf meinen Ruf; X 143, 6: wie Heilbringende kommt (*çamyú iva — bhūshataṃ* —). Auch die Maruts werden Wanderern verglichen: I 64, 11. Der Sänger bewegt durch seine Lieder den Pūshan, der einem auf dem Weg behenden (sc. Wanderer) gleicht (*ajiráṃ ná yámani*) I 138, 2. — Die Maruts sollen durch die begehrten Hilfleistungen die Menschen fördern (ihnen zum Ziel verhelfen), wie der zurückgelegte Weg zum Ziele führt (*gató nádhvā vi tirāti jantúm prá ṇa — tireta* VII 58, 3[27]); sie messen die Wegstrecken gleichsam aus der Ferne (*parāváto ná yójanāni mamire* X 78, 7). Soma gleicht weiter Bahn (*urv ìva gātúḥ* IX 96, 15); er ist der stete Gänger (*jágmir*) VIII 82, 22. Die Feinde des Sudās gingen dem Verderben wie einem Ziele entgegen (*īyúr árdhaṃ ná nyarthám* — VII 18, 9). —

Der Vollständigkeit wegen erwähne ich noch X 86, 7: *bhasán me amba sákthi me çiro me vìva hṛshyati.*

H. Bedürfnisse des Menschen.

a) Speise und Trank. Agni gleicht ergötzender Nahrung (*pushṭír ná raṇvá* I 65, 6), gereicht zur Freude wie ein speisereiches Gelage (*pitumátīva saṃsát* IV 1, 8).

---

[27] Das Beispiel ist nicht für ein zweigliedriges Gleichnis anzusehen, weil ein solches zur Vergleichungspartikel *yátha* haben müsste: S. V. p. 82.

Er lässt Ruhm wie Nahrung gedeihen (— *pushṭiṃ ná pushyasi* VI 2, 1). Das Feuer verspeist gleichsam das Holz: VI 12, 4 heißt es ausdrücklich, dass Agni Holz zur Speise hat (*drvánno*), ebenso II 7, 6; er ist gefräßig (*açúsha*) I 174, 3, bemeistert gierig die Speisen X 91, 7 und ä. VI 4, 5; leckt im Schoß der Erde gleichsam gekochte Speise (*sasáṃ ná pakvám — ririhváṅsaṃ* X 79, 3). VIII 63, 2 und an anderen Stellen wird Agni Sarpisschlürfer (*sarpirāsuti*) genannt. Er dürstet gleichsam, wenn er das Holz anstrahlt II 4, 6, ä. VI 15, 5. Wenn er die Gebüsche verbrennt, würzt er gleichsam die Erde (*asvadayan ná bhūma* II 4, 7). Auch bei Homer finden wir das essende Feuer: τοὺς ἅμα σοὶ πῦρ ἐσθίει Ψ 182 und bei Euripides Med. 1187: παμφάγου πυρός. — X 143, 6 werden die Açvinen aufgefordert, heranzukommen wie zum Brunnen reichliche Tränke (*útsaṃ ná pipyúshīr ishaḥ*). — Indras Herlichkeit wurde genossen wie der Schale berauschender Trank (*āpāyi te máhaḥ pātrasyeva — mádaḥ* I 175, 1); Indra berauscht sich am Somatranke II 19, 2 und ö., er ist der „Somatrinker“ (*somapā*) κατ' ἐξοχήν: III 41, 5 etc., cf. I 21, 1, wo Indra und Agni die besten Somatrinker genannt werden. Dem Austeiler von Nahrung gleich (*pitvó ná — vibhaktā*) teilt Indra zu X 147, 5. Die getrunkenen Somasäfte, die im Innern kämpfen, gleichen berauschten Menschen VIII 2, 12, cf. IX 107, 12. Dem Soma soll wie Nahrung (*bhṛti*) ein Lied dargebracht werden IX 103, 1, ä. VIII 55, 11. I 61, 1 u. 2 und IV 16, 15; cf. VII 36, 2: dies Lied bereite ich euch wie Speise (*imáṃ — suvṛktim ishaṃ ná kṛṇve*). Die vorwärts stürmenden Maruts gleichen Rauschbetörten (*durmádā iva*) I 39, 5. Die lärmenden Pressteine gleichen Schnelltrinkern (*añjaspā iva*) X 94, 13. — Wie Durstige blickten zum Himmel auf die bedrängten Tṛtsu VII 33, 5. — Wie Nahrung (*dhāsim iva* —) wird dem Agni der Sitz zurecht gemacht I 140, 1. — Von Analogien aus dem Griechischen sind nur zwei Gleichnisse Hesiods anzuführen, in denen die Freude am Kampfe mit

derjenigen am Mahle verglichen wird: Sc. 114: dem Herakles und Jolaos ist Schlachtgetümmel πολὺ φίλτερα θοίνης und frg. CCXXIII: Ἀλακίδας, πολέμῳ κεχαρηότας ἠΰτε δαιτί.

b) Verschiedene Geräte lernen wir in den folgenden Bildern kennen: die Açvinen werden aufgefordert herbei zu kommen, ähnlich einem Schlauch zum Ausgießen (*krivir ná séka*) VIII 76, 1. Indra wird von den Opferern wie ein Schlauch mit Somatropfen voll gegossen I 30, 1. Pūshans Freundschaft soll feindlos (*avṛkám*) sein, ähnlich eines Schlauches (*dṛ́ter iva*) sc. Festigkeit, welcher Milch enthält, nicht zerrissen und wol gefüllt ist: VI 48, 18; aus dem avṛkam haben wir für den Vergleichungsausdruck den Begriff der Festigkeit, Sicherheit zu entwickeln. — VII 89, 2 wird der unsichere Gang eines Menschen mit einem wankenden, aufgeblähten Schlauch verglichen: *yád émi prasphuránn iva dṛ́tir ná dhmātó*; auffällig sind die zwei Vergleichungspartikeln und wir haben deshalb vielleicht zu dem prasph. ein anderes Subjekt, etwa „Mensch" zu ergänzen; darauf weist auch Sāy. hin, der erklärt: „vor Kälte erbebend". Wenn es regnet, stellt sich der ved. Inder vor, dass Parjanya Wasser aus dem Schlauche (d. i. der Wolke) ausgießt: *dṛ́tiṃ sú karsha vishitaṃ nyàñcam* V 83, 7, cf. I 129, 3. IV 45, 1 u. 3. Der Schlauch war das Symbol der Wolke auch bei den Griechen: auf diese Vorstellung deutet die Erzählung vom Windschlauche, den Aeolus dem Odysseus mitgibt, hin: κ 19 ff. — Der im ausgetrockneten Teiche liegende Frosch wird VII 103, 2 einem trockenen Schlauch verglichen. Ein Vergleich liegt wahrscheinlich auch I 191, 10 vor, trotzdem die Vergleichungspartikel fehlt: *sū́rye vishám á sajāmi dṛ́tiṃ súrāvato gṛhé*. — Die Wolke wird metaphorisch als Tonne und Kufe bezeichnet: Varuṇa gießt die Tonne mit der Oeffnung nach unten über die Erde aus (*nīcīnabāraṃ — kávandham*) V 85, 3, cf. VIII 7, 10; die Maruts mit der Tonne (*kabandhinaḥ*) finden wir V 54, 8. Für die Wolkenkufe

vgl. man V 83, 8. IX 86, 3 und 108, 9. IX 88, 6 wird der durch das Läutersieb sich ergießende Soma dem Regen aus der Himmelskufe verglichen. I 7, 6 wird die Wolke „Kessel" (*carú*) genannt. Einen sonderbaren, mir nicht recht verständlichen Vergleich enthält V 19, 4: *gharmó ná vā́jajaṭharó 'dabdhaḥ çáçvato dábhaḥ* „wie ein Kessel mit Speise im Bauche [ist Agni] der unversehrbare Allver derber" (L.). Das Unrecht soll heiß sieden wie der Kessel am Feuer (*carúr agnivā́ñ iva*) und den Bösewicht verderben: VII 104, 2. — Bei Homer finden wir μ 237 die Charybdis und Φ 362 das Wasser des Skamandros mit einem Kessel voll siedenden Wassers verglichen. — Soma gleicht einem Topf (*carú*), aus dem man Gaben schütteln kann IX 52, 3. — Indra spaltete den Berg wie einen neuen Krug (*návam ín ná kumbhám*) X 89, 7. — Oft ist die Rede von den 2 resp. 3 Schalen (*dhishá́ṇe*), das sind die 2 resp. 3 Welten: Himmel, Erde, Luftraum, z. B. I 160, 1. VI 8, 3. V 69, 2. — VI 27, 6 werden die dem Pfeil erliegenden Vṛcīvans springenden Gefäßen verglichen (*pátrā bhindā́nā́*, Vergleichungspartikel fehlt!). — Indras goldfarbene Lippen gleichen 2 Löffeln (*srúveva*, nach Sāy., doch ist die Bedeutung des Wortes unsicher!) X 96, 9. Das begangene Unrecht will der Sprecher von I 162, 17 durch das Gebet angenehm, d. i. wider gut machen gleichsam mit dem Löffel voll Spende beim Opfer (*srucéva*). — Wie mit einem Mühlstein (*dṛshádeva*) soll Indra das rakshas zermalmen VII 104, 22. — Die Açvinen werden gebeten, wie Krücken (*khṛ́galeva*) vor dem Ausgleiten Schutz zu gewähren II 39, 4. — Der Speer Indras gleicht einem langen Haken (*dīrghám hy ā́n̄kuçáṃ yathā çáktim bibharshi* X 134, 6, cf. X 44, 9; mit einem langen Haken (der Blitz? *añkuçó* —) soll Indra dem Opferer Gut darreichen: VIII 17, 10. — Vishṇu hält die Erde ringsum mit Pflöcken fest (*mayū́khaiḥ*) VII 99, 3. — Das von den Adityas verliehene neue Leben befreit den Menschen von der Sünde wie einen Gefesselten aus der Fessel (*bandhā́d baddhám iva*) VIII 56, 18. Mitra

und Varuṇa, die das Unrecht verfolgenden Götter, werden VII 65, 3 schlingenreiche Fesseln genannt (*bhūripāçāv ánṛtasya sétū*). — Die auf das Brett geworfenen Würfel brennen als magische Kohlen (*divyá áñgārā*), obwol kalt, das Herz aus X 34, 9.

c) Schlaf. Für Menschen, die Schlafenden gleichen, d. h. untätig sind, findet Indra keine Gabe I 53, 1. Agni wacht früh auf (*usharbúdham*) IV 6, 8 u. ö. Hesiod sagt von den Menschen des goldeneu Zeitalters: θνῆσκον δ' ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι O 116.

d) Das Bad wird in dem einzigen Vergleich V 80, 5 erwähnt: Ushas steht einer Badenden gleich aufrecht da, als hätte sie ihren Leib für rein befunden.

e) Kleidung; Schmuck. Das beim Tagesgrauen entzündete Feuer „kleidet sich in Morgenröten“ VI 3, 6; Schönheit und Licht sind die Gewänder, in die es sich hüllt: II 10, 1. IV 5, 15, cf. I 26, 1; 95, 7. Das Opferfeuer, das mit ghṛta besprengt wird, heißt „ghṛtagewandig“ (*ghṛtánirṇik*) III 17, 1 u. ö. In rüstige Kraft kleidet sich Agni X 53, 3 (*áyurvásāno*). Wenn er durch die Fluren zieht, beleckt er rings den Ueberwurf der Mutter (*adhīvāsám pári mātú rihán* I 140, 9) und er selbst dient den zwei Welten zum Ueberwurf (*adhīvāsáṃ ródasī vāvasāné* X 5, 4). Agni wird vom Sänger wie mit einem Kleid mit dem Lied umhüllt (*vástreṇeva vāsayā mánmanā*) I 140, 1. ähnlich heißt es VIII 26, 13, dass die Açvinen dem zu Glück verhelfen, der wie mit dem Kleid die Frau mit ihren Opfern verhüllt ist (*'dhivastrā vadhūr iva*). VI 8, 3 lesen wir: Agni rollte wie 2 Felle die 2 Schalen auseinander (*vi cármaṇīva dhisháṇe avartayad*) d. i. er trennte Himmel und Erde; über die Schalen cf. o. p. 396; wir haben hier wieder eines der vielen Beispiele, wo Metapher und Vergleich in wenig Worte zusammengedrängt sind. Indra rollte die 2 Welten wie ein Fell zusammen: VIII 6, 5. — Das Wasserkind (Agni) ist mit dem Blitz bekleidet II 35, 9. — An die Açvinen kann man sich halten

wie an das Kleid bei der Kälte (? *yuvór hi yantrám himyéva vásaso*) I 34, 1. Vom altgewordenen Cyavāna lösten sie die körperliche Hülle wie ein Gewand (*drāpim iva*) I 116, 10 u. ä. V 74, 5. — Die zwei Welten passen für Indra wie zwei Gürtel (*kakshyè ná*) I 173, 6; einem großen Felle gleichen seine Zufluchtsstätten (*mahīva kṛttiḥ çaraṇá* — VIII 79, 6). Indra ist in Kräfte gehüllt (*távishībhir ávṛtam*) VIII 77, 2, cf. I 130, 4. IV 16, 14. VI 29, 3, wo er einem Tänzer verglichen wird, ist er mit wolriechendem Mantel versehen; II 14, 3 soll er in Soma gehüllt werden *jūr ná* (wie ein Greis? Sāy.) in Decken. Noch ein anderes Kleidungsstück lernen wir aus IV 22, 2 von ihm kennen: *çriyé párushṇīm ushámāṇa ūrṇaṃ yásyāḥ párvāṇi sakhyáya vivyé,* unzweifelhaft ist die Wolke gemeint; der in die (Wolken-) Wolle sich kleidende Indra heißt deshalb Widder: II. Teil sub „Schaf und Ziege". Auch die Maruts kleiden sich in Wolle, cf. u. Diesem Wollen- d. i. Wolkenkleide entspricht im Gr. die bekannte Aegis des Zeus, unter der wir die Regenwolke zu verstehen haben (cf. E. H. Meyer, indogerman. Mythen I p. 139). Indra zerreißt die Burgen wie das Alter ein Gewand (*átkaṃ ná púro jarimá vi dardaḥ* IV 16, 13). — Ushas ist in Licht gekleidet (*jyótir vásānā*) I 124, 3, cf. III 39, 2, wo jedenfalls Ushas gemeint ist; sie hat ein lichtes Gewand: I 113, 7. VII, 77, 2, ist goldfarbig: VII 77, 2. Diese und ähnliche Metaphern sollen die glänzende Erscheinung Agnis, der Ushas und anderer Götter veranschaulichen und im Griechischen finden wir analoge Bilder. Die lichtgewandige Ushas erinnert uns lebhaft an die κροκόπεπλος ἠώς Θ 1 etc.; auch Sonne und Mond sind bei den Griechen prächtig gekleidet: h. XXXII 8: ἀπ' Ὠκεανοῖο λοεσσαμένη χρόα — εἵματα ἑσσαμένη — Σελήνη. Phoen. 175: ὦ λιπαροφώνου θύγατερ Ἁλίου, Σελαναία. Ion 1516: ἐν φαενναῖς ἡλίου περιπτυχαῖς. Für Sonne und Mond fehlen uns die entsprechenden Metaphern im ṚV., da andere Götter, neben Agni besonders die Maruts und Soma, wie

wir sehen werden, mit ihrer Kleiderpracht in den Vordergrund treten. IV 13, 4 wird das schwarze Gewand der Nacht erwähnt; Sūrya zieht es weg, und seine Strahlen schütteln die Finsternis ab wie ein Fell, cf. I 122, 2 und VII 63, 1, wo gesagt wird, dass er die Finsternis wie ein Fell zusammenwickelte; cf. auch VIII 6, 5 p. 397. Bei Aeschylus Pr. 24 wird die *ποικιλείμων νύξ* erwähnt, das schwarze Gewand der Nacht wird hier also durch das Sternenkleid ersetzt. — Vena trägt ein wolduftendes Gewand (*átkaṃ surabhim*) X 123, 7. Das Kleid der Maruts ist die Wolke: V 52, 9; 63, 6 und ferner der Regen: III 26, 5. V 57, 4. Wie ein Fell benetzen sie mit Wasser die Erde I 85, 5. — Varuṇa liegt den Gegenden an als ein Gewand (— *átka āçáye* VIII 41, 7). Dem Vāyu bereiten die Ushas schöne Gewänder mit wunderbaren Strahlen I 134, 4; er selbst soll (v. 3) die Ushas bekleiden. — Reichlich ist Soma mit Kleidern versehen: er ist in prächtige Gewänder gehüllt IX 97, 2; hüllte sich gleichsam in ein gewaschenes Kleid IX 69, 4, mit welchem Kleide wol die Milch gemeint ist, cf. IX, 14, 5: *gâḥ* (d. i. Milch, cf. Teil II) *kṛṇvānó ná nirṇíjam* und VIII 1, 17: *gavyá vástreva vāsáyanta in náro*; dieses Kuh- d. h. Milchgewand (wir finden oft das Wort „*go*" metaphorisch für „Milch": cf. Teil II) wird noch oft erwähnt, z. B. IX 8, 5 u. 6. Andere Somakleider sind das ghṛta: IX 82, 2 und das Wasser II 36, 1. IX 2, 3 etc., cf. IX 89, 2: der König zog der Flüsse Gewand an; ferner das Läutersieb: IX 101, 15, der Schafpanzer (d. i. die Somaseihe: *pári shyá suvānó avyáyaṃ — vármāvyata*) IX 98, 2, die Kufe: IX 90, 2 und die Finger, welche ihn pressen: IX 97, 12. Auch mit Liedern wird Soma bekleidet: IX 35, 5; 43, 1; in Begehrenswertes, in Licht kleidet er sich I 135, 2. Diese Metaphern hat Bergaigne S. L. IV p. 131 f. zusammengestellt und besprochen. — Die an Indra gerichteten Gebete hat der Sänger wie gute, schöngefertigte Kleider gemacht: V 29, 15. — Indra soll das Loblied des Sängers in Reichtum

kleiden VI 35, 1. — Die geschmückten Opferpfosten heißen schön resp. licht gekleidet III 8, 4 resp. 9. Die vedi wird mit dem barhis und dieses wider mit den verschiedenen Opfergeräten bedeckt, deshalb sagt der Dichter X 114, 3: die vierlockige, junge, schöngestaltige, ghṛtaantlitzige kleidet sich in die Opferwerke (cf. L. V 304). — Der Pfeil kleidet sich in Adler- (kleid, *suparṇám vaste* VI 75, 11). — Die Maruts schütteln Himmel und Erde wie den Saum (sc. eines Kleides, *ántam ná* I 37, 6). — Bei Homer wird ἕννυμι nur vereinzelt bildlich gebraucht: *O* 389: κατὰ στόμα εἱμένα χαλκῷ sc. ξυστά. *Y* 381: Achill ist φρεσὶ εἱμένος ἀλκήν. Einmal begegnen wir auch dem Vergleich mit einem Fell: *P* 389 ff. Der Kühnheit der ved. Metaphern kommt am nächsten Ae. Ag. 872: χθονὸς τρίμοιρον χλαῖναν ἐξηύχει λαβών. —

Einen Vergleich mit der Wolle schließt in sich das Beiwort *ū́rṇamradas* „wollenweich", das V 5, 4 dem barhis und X 18, 10 der Erde gegeben wird. Dieser Vergleich liegt uns näher als der homerische τ 233, wo der Leibrock des Odysseus weich wie eine Zwiebelhaut genannt wird.

Der Schmuck gab zu folgenden Bildern Veranlassung: Agni trägt man wie an der Hand einen Ring (*háste ná khādínam* VI 16, 40). Die Flammen sind sein Schmuck: II 8, 4; deshalb heißt er VI 4, 6 bunt geschmückt; er schmückt sich mit lichten Kühen (*aṅkte çúcibhir góbhir* V 1, 3): die Kühe bezeichnen hier nicht, wie gewöhnlich, die Milch, sondern das ghṛta, cf. VII 64, 1: des ghṛta Prachtgewand (*nirṇijo*). III 14, 3 wird er mit Opferspenden geschmückt. II 10, 5 endlich tritt er im Schmuck des Freiers auf (*máryaçrīḥ*). Den prächtigsten Schmuck besitzen die Maruts: sie tragen goldene Gewänder V 55, 6, sind bunt geschmückt I 64, 4, cf. X 77, 2, haben Goldschmuck an der Brust I 64, 4; 166, 10. VIII 20, 22. X 78, 2 etc.; an ihren Schultern sind Spangen befestigt: VII 56, 13, cf. I 64, 10; 166, 9. V 53, 4, und Hirschfelle

hangen um dieselben: I 166, 10. Putzliebenden gleich (*çubhaṃyávo ná*) erstrahlten sie mit Schmuck X 78, 7. Dem Sänger sollen sie mit Gut das Lied schmücken II 34, 6. — Die gesungenen Loblieder sollen Indra und Vishṇu schmücken, lesen wir VI 69, 3. Die Kuh ist nicht nur das Alltagskleid Somas, sondern auch sein Schmuckgewand: IX 107, 26; 86, 26; 72, 1, cf. 99, 1. Das brahma bereitet er sich zum Schmuck IX 71, 1, und mit Schönheit wird er geschmückt IX 34, 4. — Auch der Nacht fehlt der Schmuck nicht: X 127, 1. Den reichen Schmuck der griech. Götter kennt jeder, ich erinnere nur an h. Ven. 65: *χρυσῷ κοσμηθεῖσα* — *Ἀφροδίτη*, den goldenen Wagen der Artemis: h. IX 3 und ihre goldenen Zügel: *Z* 205; cf. h. XXXII 5, wo der Schmuck der Selene beschrieben wird. — *ζ* 232 ff. vergleicht Homer den verschönerten Odysseus dem von Gold umfassten Silberschmuck. —

Einige Bilder von der Farbe dürfen wir nicht unerwähnt lassen: das aufstrahlende Feuer wird lichter Farbe verglichen I 66, 3: *citró yád ábhrāṭ çvetó ná vikshú.* Agni, sowie Ushas, Indra und die Maruts sind goldfarben: II 35, 10. VII 77, 2. V 38, 2. II 34, 11. Der Soma hat eine goldgelbe Farbe, deshalb wird er unzählige Male kurz hari „der goldgelbe“ genannt. Sūrya heißt der rote (*bradhna*) VIII 58, 7 u. ö. Nacht u. Morgenröte sind die zwei verschiedenfarbigen (*virūpe*) I 95, 1, cf. I 96, 5. Die dahin eilenden Apsarasen sehen aus wie rötliche Farben (*tá añjáyo 'ruṇáyo ná sasruḥ* X 95, 6). — Das Gebet ist hellfarbig (*çukravarṇa*) I 143, 7, mit welcher Metapher seine Vorzüglichkeit bezeichnet werden soll.

I. Krankheit. Unglück.

Wie Verletzung beim Gange, soll Uebelwollen dem Menschen fern bleiben (*rishṭáṃ ná yámann ápa bhūtu durmatír* I 131, 7). — Wer dem Agni dient, der dringt mit des Himmels Unterstützung durch die Feinde wie durch Bedrängnis (*dvísho áṅho ná tarati* VI 2, 4).

K. Verkehr.

Agni ist gleichsam des Himmels Gehülfe (*divá ivéd aratir* II 2, 2), ist Gehülfe der Nacht VI 3, 5, der im Holz herschende Gehülfe VI 12, 3; sehr oft wird er ohne nähere Bestimmung blos „Gehülfe" genannt, wie VI 15, 4. X 3, 1. Indra wird VI 47, 7 einem Führer verglichen (*prá ṇaḥ puraetéva paçya prá no naya* —), cf. I 130, 1. III 34, 2. Die Maruts sind kundige Leiter, den besten Wegweisern gleich (*prajñātáro ná jyéshṭhāḥ sunītáyaḥ* X 78, 2. — III 30, 15 lesen wir: *indra dṛhya yamakoçā́ abhūvan yajnáya çiksha gṛṇaté sákhibhyaḥ*. Indra sei stark! Menschen mit Reisekisten (gleichsam) waren es (die zum Opfer kamen); dem Opfer hilf, dem Preisenden, den Freunden; die Stelle ist unklar, ich glaube aber, dass L. sie richtig aufgefasst hat, der V 65 erklärt: „Indras Verehrer —, die mit ihren Darbringungen kommen, sind, wie Reisende mit Waren den Wegelagerern, so den bösen Menschen wie den Dämonen ausgesetzt; sie müssen geschützt werden". Die Opferer wünschen von Indra nicht wie auswärtige oder wie fremde Menschen behandelt zu werden (*mā́ bhūma nishṭyā́ ivéndra tvád áraṇā iva* VIII 1, 13). Als Svarbhānu den Sūrya mit Finsternis schlug, da glichen die Wesen in ihrem Aussehen einem der Gegend Unkundigen, Verirrten (*ákshetravid yáthā mugdhó bhúvanāny adīdhayuḥ* V 40, 5). — „Ushas, die Schulden gleichsam — d. h. die den Göttern zu entrichtenden Opfer — treibe ein", heißt es X 127, 7 (*ṛṇéva yātaya*). Soma beeilt sich, die Feinde zu bewältigen, einem Schuldverfolger ähnlich (*dvishás tarádhyā ṛṇayā́ ná īyase* IX 110, 1). Aehnlich wie $^1/_{16}$ (*kalā*), wie $^1/_8$ (*çapha*), wie die (ganze) Schuld zusammengeschafft (d. i. abgetragen) wird, so will der Dichter von VIII 47, 17 den bösen Traum zu Āptya sc. Trita cf. R. V. II p. 326 ff.) schaffen.

Zu einer reichen Anzahl von Bildern lieferten den Stoff der Bote, die Freundschaft und besonders die

Gastfreundschaft. Wir begreifen leicht, wie dem zum Himmel empor steigenden Feuer die Vermittlerrolle zwischen Erde und Himmel übertragen werden konnte, und wenn wir vollends daran denken, dass nach altindischer Vorstellung das Feuer seinen ursprünglichen Sitz im Himmel hatte und erst von da zu den Menschen gelangte, so wundern wir uns nicht, dass Agni so unendlich oft als „Bote“ (*dūta*) angerufen wird, I 44, 2 etc.: er wie keiner war ja des Weges zum Himmel, seiner Heimat, kundig. I 60, 1 wird er als sehr eifriger Bote (*suprāvyàm d.*) bezeichnet, I 44, 2 als erwünschter Bote (*júshṭo d.*), I 36, 4 als der uralte Bote (— *pratnám*), I 44, 11 als weiser, rascher, unsterblicher Bote (*prácetasaṃ jīráṃ d. ámartyam*), I 44, 9 als Bote der Stämme (*d. viçām ási*). Oft sagen auch die Dichter zu ihm: du gehst nach Botschaft aus (*yā́si dūtyàm*), cf. I 44, 12; 74, 7. — Die Açvinen gleichen Boten: II 39, 1, cf. X 106, 4. Wie ein gehorsamer Entsandter war Vasishṭha aufmerksam gegen die Açvinen, indem er sie pries (*çrushṭīvéva préshito vām abodhi* — VII 73, 3). Die Taube ist die Botin der Nirṛti X 165, 1; die breitnasigen, unersättlichen, braunen sc. Hunde sind Yamas Boten X 14, 12. Den Vena hat Varuṇa zum Boten X 123, 6. Dem Soma geben Anweisung wie einem Boten die Weisen IX 99, 5. — Die Stimme wird IV 33, 1 und VIII 5, 3 einem Boten verglichen, ebenso das Lied V 43, 8. VI 63, 1, cf. X 47, 7: meine Boten wandern zu Indra, die Loblieder (*vántvāno máma dūtā́sa indraṃ stómāç caranti*); die Stimme (Indras?) soll zwischen den 2 Welten wandern wie ein Bote (*antár dūtó ná ródasī carad vā́k* I 173, 3). Homer hat ebenfalls verschiedenen Göttern die Botenrolle übertragen, ich erinnere an Iris, die Botin der Götter *Β* 786 u. ö., Hermes *διάκτορος α* 84 etc.; cf. h. Cer. 407, h. XIX 29 (*ἄγγελος*); *ε* 29: *σὺ γὰρ — ἄγγελός ἐσσι; Ω* 169 u. 173: *Διὸς ἄγγελος;* an Athene, Helios: *Λ* 714, *ϑ* 270. Der Morgenstern ist der Bote der Eos: *ν* 93 f. Auch der Vogel fehlt bei ihm nicht als Bote, cf. *ο* 526: *κίρκος, Ἀπόλλωνος ταχὺς*

ἄγγελος. Die *ὄσσα* ist *Διὸς ἄγγελος* *B* 93, cf. *ω* 413: *ὄσσα — ἄγγελος ὦκα κατὰ πτόλιν ᾤχετο.* Nur den Feuerboten kennt das Epos nicht; hiefür können wir Ag. 282 vergleichen: *φρυκτὸς δὲ φρυκτὸν δεῦρ' ἀπ' ἀγγάρου πυρὸς ἔπεμπεν* (*ἀγγ.* ein persisches Wort für Bote). Ag. 264 wird Eos *εὐάγγελος* genannt. Hermes erscheint Pr. 941 als *Διὸς τρόχις*: Euripides nennt ihn Ion 4 *Διὸς λάτρις*, El. 461 *Διὸς ἄγγελος*. — Aus Euripides ist auch die Metapher Heracl. 656 hieherzuziehen: *βοὴν — ἄγγελον φόβου*, cf. Suppl. 203 f.: *εἶτα δ' ἄγγελον γλῶσσαν λόγων δούς.* — Bei Hesiod finden wir Hermes als Herold Th. 939 (*κήρυκ' ἀθανάτων*) und als Boten O. 85 (*θεῶν ταχὺν ἄγγελον*).

Der den Menschen so willkommene und wolgesinnte Agni wird gern einem Freund verglichen: Die Sänger preisen ihn wie einen Freund: VIII 73, 1, cf. VIII 23, 8; 31, 14; 63, 2. Man muss ihn wie einen Freund zu gewinnen suchen (*mitrá iva yó didhishā́yyo* — II 4, 1). Man schmückt ihn wie einen gut aufgenommenen Freund V 3, 2; die Sterblichen stellen ihn wie einen Freund voran V 16, 1. „Sei uns wolgesinnt wie ein Freund dem Freunde" wird III 18, 1 gesungen. Agni gleicht einem heilbringenden Freund (*dadhúsh ṭvā bhṛ́gavo — m. ná çévam divyā́ya jánmane* I 58, 6). Mitra und Varuṇa schufen ihn gleichsam als Freund I 151, 1. Wer ihn entzündet, will ihn gleichsam zum Freunde haben I 143, 7. Das Feuer entzündet man täglich, wie man durch (täglichen) Umgang einen Freund gewinnt, das ist der Sinn von X 7, 5: *dyúbhir hitám mitrám iva prayógam*; wir erwarten *mitrám prayógena*, statt dessen sind m. und p. coordinirt, cf. S. V. p. 100. Einem Freunde gleich erstrahlt das Feuer V 6, 7. Metaphorisch wird Agni als Freund bezeichnet I 67, 1 u. ö., auch als Hausfreund III 2, 15 u. ö. Auch die Açvinen gleichen Freunden: X 106, 5; gleichsam ihre Freunde, haben ihnen die Sänger die Madhuspende dargebracht III 58, 4, cf. VII 67, 7. Indra kommt wie ein Freund zum Opfer X 29, 4; er ist wie Agni der Freund

der Menschen VIII 2, 27, cf. VI 45, 7, und seine Falben, die ihn zum Opfer fahren, werden III 35, 4 ebenfalls zu Freunden erhoben. I 190, 6 vergleicht der Dichter Bṛhaspati einem gewonnenen Freund. Die Maruts ferner zeigen sich den Menschen, die ihnen gehuldigt haben, als Freunde: — *ukshánty asmai marúto hitā́ iva purū́ rájāṅsi páyasā mayobhúvaḥ* I 166, 3, cf. V 54, 8: *aryamáṇo ná marútaḥ — pinvanty útsam;* wie alte Freunde ruft man sie an V 53, 16. Die Leute, welche die Satzung des Mitra und Varuṇa wie ein Freund (die Freundschaft) verletzen, werden von Indra bestraft X 89, 8. Den Soma bittet der Dichter VIII 48, 4, er möge wie ein Freund dem Freund die Lebenszeit verlängern, ähnlich IX 104, 5; er und Indra sollen des menschlichen Glückes gedenken „ganz wie man Freundschaftsbündnisse schließt" (indem man dabei auf des Freundes Wol bedacht ist; *yáthā yathā mitrádhitāni saṃdadhúr* X 100, 4). Soma soll zum Glanze gereichen wie der Freund dem Freund IX 105, 5. Kshetrapati verschafft den Menschen wie ein Freund Rind, Ross und Nahrung IV 57, 1. — X 115, 7 werden die Opferherren Freunden verglichen: *mitrā́so ná yé súdhitā ṛtāyávo.*

Agni ist nicht nur der Freund, er ist auch der Gast (*átithi*) der Menschen: I 127, 8. VII 3, 5. VIII 23, 25; der liebe Gast (*priyó no a.* VI 2, 7, *cā́ru* II 2, 8), der liebste G. (*préshṭha* VIII 73, 1), der beste jugendlichste G. (*çréshṭha yávishṭha* I 44, 4), der wünschenswerte G. (*váreṇya* I 58, 6), der glückbringende G. (*a. çivó naḥ* V 1, 8), der strahlende, schönglänzende G. (*dyutānā́* VI 15, 4, *darçataçrī* X 91, 2), der glanzreiche G. der Nacht (*aktór a. vibhā́vasum* X 92, 1). Er wird gepriesen wie ein befreundeter Gast (*a. ná mitriyo* VIII 19, 8) und gleicht einem weichruhenden Gast, dem Liebes erwiesen wird (*syonaçír a. ná prīṇānó* I 73, 1). Der IV 40, 5 genannte Gast ist wahrscheinlich Dadhikrā, cf. R. V. II 457. — Die aufleuchtende Ushas lächelt wie ein freundlicher Einlader (? *chándo ná smayate* I 92, 6; die Bedeutung von *ch.* ist

unsicher); sie weckt wie ein Tischgenosse die Schlafenden (*admasán ná sasató bodháyanti* I 124, 4). Agni ist der Tischgenosse (*admasád*) der Menschen VIII 44, 29, cf. VI 4, 4; ebenso heißen Indras Falben X 44, 3; *sadhamādyā* werden sie VIII 13, 27; 32, 29 und 82: 24 genannt. — Als Indra den Strömen Bahn schuf, setzten sich die Berge wie Tischgenossen VI 30, 3.

L. Besitz. Reichtum.

Die folgenden Vergleiche lehren uns, wie sehr die vedischen Inder nach Reichtum trachteten und wie hoch sie ihn zu schätzen wussten. Von Indra wünschen die Menschen Reichtum wie einen Vermögensanteil (*rayím bharáñçam ná* III 45, 4; Sāyaṇas brauchbare Erkl. zeigt, dass unter *ança* nicht das Erbteil zu verstehen ist: *yathā pitā vyavahārajñāya putrāya svakīyasya dhanasya bhāgam dadāti*); ähnlich VIII 79, 6: *tvā — rádho bhāgám ivemahe* und VIII 88, 3: *vásūni — práti bhāgám ná dīdhima.* II 19, 5 wird dagegen das Erbteil gemeint sein: *á yád rayím guhádavadyam asmai bhárad áñçam naítaço.* Etaça — das Sonnenross — soll fehlerverdeckenden Reichtum wie ein Erbteil bringen, cf. Ludwig V 61, der zu guhad. bemerkt: „das Epitheton — zeigt, welche Rolle der Reichtum zu allen Zeiten gespielt hat“. Der Sänger naht mit Liedern dem Indra und Varuṇa, um des Lobes teilhaftig zu werden, wie (andere) Menschen nach Gut trachten (— *joshṭára iva vásvo* IV 41, 9). Wenn Indra mit Vātas Pferden fährt, zieht er sie fest an sich wie zu erbeutendes Gut (*ṛjrá vájam ná gádhyam yúyūshan* IV 16, 11). Der Sänger soll Indra herkommen lassen, damit er, einem Behälter gleichend, der mit Gut gefüllt ist, Geschenke mache (*kóçam ná pūrṇám vásunā nýṛshṭam á cyāvaya maghadéyāya çūram* X 42, 2, cf. X 134, 4: *viçvāni dhūnushé | rayím ná* —); ein Gott ist mit einem Gefäße verglichen! — an einer solchen Zusammenstellung nehmen wir Anstoß, nicht so der vedische Dichter, dem es weniger auf die Schönheit als auf die

Anschaulichkeit des Vergleichs ankommt. Verschiedene kühne Vergleiche dieser Art hat Bergaigne S. L. IV p. 113 f. zusammengestellt. IX 93, 3 wird die Milch, mit welcher man den Soma mischt, blanken Gütern verglichen: *mūrdhā́naṃ* (sc. der Welt, d. i. Soma) *gā́vaḥ páyasā camū́shv abhí çrīṇanti vásubhir ná niktaiḥ.* Mitra und Varuṇa sollen dem Opferer die gleichsam viehverschaffenden Güter behüten (*paçushó ná vā́jān* V 41, 1). Indra gewährt demjenigen seine Hülfe, der ihm reichlichem Gute gleichenden Soma keltert (*dhánaṃ ná syandrám bahulám* X 42, 5). Den Agni verehrten die Männer, als ob sie eines alten Vaters Habe verteilten (indem sie ihm so reichliche Opfergaben darbringen, *pitúr ná jívrer ví védo bharanta* I 70, 5). Agni ist so wertvoll wie Reichtum: I 127, 9; 58, 6; 60, 1; 66, 1, cf. I 128, 1. Seine Schönheiten sind begehrenswert wie der Reichtum eines Mannes, der reich an Heldensöhnen (*spārhā́ yásya çríyo dṛçé rayír vīrávato yathā* VII 15, 5). Agni verleiht dem Menschen Kraft wie Reichtum, der vom Vater erworben wurde (*rayír ná — pitṛvittó* I 73, 1). — Vandana, den die Açvinen aus der Grube erretteten, wird einem verborgenen Schatze verglichen (*yád vidvā́ṅsā nidhím ivā́pagūḷham úd darçatā́d upā́thur vándanāya* I 116, 11, cf. I 117, 5 p. 11). Pedu erhielt von den Aç. das weiße Pferd, das so hoch zu schätzen ist wie beglückender Reichtum (— *bhágaṃ ná nṛ́bhyo hávyam mayobhúvam* X 39, 10). „Nicht gib uns hin wie Reichtümer der Verschwender" (*mā́ no maghéva nishshapí párā dāḥ*) fleht der Sänger I 104, 5 den Indra an. Soma soll seinen Saft wie väterlichen Reichtum genießen lassen (— *sutásya bhakshīmahi pítryasyeva rāyáḥ* VIII 48, 7); er glänzt wie Reichtum (*rayír ví rājati dyumā́n* IX 5, 3; S. wird hier also metaphorisch als rayi bezeichnet, während wir eher einen Vergleich erwarten). IX 88, 3 wird er einem Reichtumsverleiher verglichen (*viçvávāro draviṇodā́ iva*). Auch die Pressteine sind den Menschen so lieb wie Reichtum: X 94, 10. — Nahrung wie Reichtum, der (sogar eines Berges) Rücken über-

ragt, teilen sie aus (*pushṭím vibhájanta āsate rayím iva pṛshṭhám prabhávantam āyaté* II 13, 4); Subject ist n. Sāy. *gṛhamedhinaḥ*, ich glaube vielmehr mit L. V p. 55, dass die beim Opfer versammelten Götter gemeint sind, schon wegen des Vergleichungsausdrucks, denn mit pṛ. prabh. soll gewiss die Unermesslichkeit des Reichtums veranschaulicht werden, und Nahrung, die so großem Gute gleicht, vermögen nur Götterhände zu verleihen. — Tugra ließ den Bhujyu (seinen Sohn) in der Wolke zurück wie der Gestorbene seinen Reichtum I 116, 3. Der Somatrank begeistert den Sänger von VIII 48, 6 so, dass er ausruft: ich komme mir vor wie ein Reicher (*á soma mánye reváñ iva* —).

M. Verbrecherwelt.

An bösen Menschen fehlte es im alten Indien nicht und wie die Vergleiche zeigen, war es vor Allem der Dieb, vor dessen Handwerk man sich hüten musste.

Die Maruts erlegen den Menschen, der gegen seine Verbündeten kämpft, wie einen Schuldigen (*yé mártyam pṛtanāyántam ū́mair ṛṇāvā́nam ná patayánta sárgaiḥ* I 169, 7). — Agni eilt schneller als ein schuldiger Dieb, wenn er die Länder mit seinen Strahlen durchzieht (*yáḥ* — *dhánvīyān ṛṇó ná tāyúr áti dhánvā rā́ṭ* VI 12, 5). „Wie der Dieb einen Platz im Verborgenen einrichtend, verhalfst du dem Atri, indem du ihn (darauf) aufmerksam machtest, zu Reichtum", wird V 15, 5 zu Agni gesprochen (*padám ná tāyúr gúhā dádhāno mahó rāyé citáyann átrim aspaḥ*). Agnis Spuren gehen die Weisen nach wie einem Dieb, der mit Vieh an verborgenem Ort sich versteckt (*paçvá ná tāyúm gúhā cátantam* — I 65, 1). Wie einem Dieb, der ein Kleid raubt, schreien dem Dadhikrā die Völker nach (*vastramáthim* [wörtl. das Kleid quirlend, reibend, d. i. wegreißend] *ná tāyúm* IV 38, 5, cf. S. L. IV p. 120). „Macht uns aus dem Rachen der Wölfe los wie einen gefesselten Dieb", diese Bitte wird VIII 56, 14 an die

Adityas gerichtet. Varuṇa soll den Vasishṭha losbinden wie einen Dieb, der am Vieh (-diebstahl) sich ergötzte (und den Diebstahl gesühnt hat, *paçutṛpaṃ ná tāyúm* VII 86, 5). Die Worte VIII 29, 6 *pathá ékaḥ pīpāya táskaro yathā* gehen auf Pûshan; wir übersetzen mit L. „einer wird fett vom Wege wie ein Dieb"; anders fasst Bergaigne R. V. II 422 die Stelle, der, wie öfter, zu viel zwischen den Zeilen liest, wenn ich mich so ausdrücken darf. — Wenn die Sonne aufgeht, gehen die Gestirne wie Diebe davon: I 50, 2. — In dem späten Zauberliede I 191 heißt es Vers 5: diese (Schlangen, Würmer) wurden des Abends wie Diebe gesehen. — Wie ein Dieb, der in den Stall einbricht, überwinden die Heilkräuter alle Hindernisse (*áti viçvāḥ parishṭhāḥ stenā́ iva vrajám akramuḥ* X 97, 10).

X 4, 6: wie zwei ihr Leben aufs Spiel setzende Räuber, die im Walde sich umher treiben (und den Wanderer fesseln), so binden die 2 (sc. Hände) mit 10 Stricken (die Reibhölzer, *tanūtyájeva táskarā vanargū́ raçanā́bhir daçábhir abhy àdhītām*). — Den gr. Dichtern gefielen derartige Bilder auf Götter angewendet nicht; nur h. Ap. P. 275 ff. finden wir ein hieher gehöriges Gleichnis: *μαψιδίως ἀλάλησϑε οἷά τε ληϊστῆρες* spricht Apoll zu den Seefahrern. —

IV. Das Haus.

Der Sänger Kakshîvat wünscht ein hohes Alter wie die Heimat (*ástam ivéj* —) zu erreichen I 116, 25. Die Maruts kommen zum Opfer wie nach der Heimat (*améva*) II 36, 3.

Das Haus des Freigebigen ist geschmückt wie Götterwohnungen (*devamānéva*) X 107, 10. Das Himmelsgewölbe wird mit einem Bauwerk verglichen in dem metaphorischen Ausdruck *dívó mā́naṃ* — VIII 52, 2.

Für Wohnung finden wir in den Vergleichen ohne bemerkbaren Unterschied vorzugsweise *yoni*, *oka*, *okya*, *kshaya*, *kshiti* gebraucht. Der für die Götter zurechtgemachte Sitz gleicht einem Heim (— *sthánam á yát sedáthur dhruváse ná yónim* VII 70, 1), cf. VI 15, 16. Indra hat zur Wohnung die Wahrheit (*satyáyoniḥ*) IV 19, 2. Das ghṛta ist Agnis Heim (*yoni*) II 3, 11. — IX 66, 12 u. ö. wird der Opferplatz „des heiligen Rechtes Wohnsitz" (*ṛtásya yoni*) genannt. — Die drei Welträume (*parāvátaḥ*) sind die Wohnungen (*svásarāṇi*) der Açvinen I 34, 7. Agni erfreut die Menschen wie die Wohnstätte (*óko ná raṇvó* I 66, 2), ähnlich von den an Indra gerichteten Wünschen IV 16, 15 und X 33, 6: *yásya prásvādaso gíra upamáçravasaḥ pitúḥ* | *kshétraṃ ná raṇvám ūcúshe;* cf. I 144, 7: *raṇváḥ sáṃdṛshṭau pitumáñ̄ iva kshdyaḥ* = X 64, 11 v. der Lobpreisung der Marut-Schar. Unklar ist I 104, 5: *práti yát syá nīthádarçi dásyor óko nácha sádanaṃ jānatī gāt:* als die List Dasyus offenkundig wurde, gelangte die Kundige (?Sāy. *gaur*) wie zur Wohnstätte zu (des Kalbes?) Sitz. — „Soma, erfreue dich an unserm Magen (wörtl. Herz) wie der Bräutigam am eigenen Wohnsitz" (*márya iva svá okyè*) spricht der Dichter I, 91, 13. In Indra suchen die Gebetslieder die Heimatstätte, zu den Göttern gleichsam sc. gehend I 132, 5.[28] Agni verleiht Gut, das nahrungsreichem Wohnsitz gleicht (— *pitumántam iva kshdyaṃ rátnaṃ dádhāti* V 48, 4). Dyaus und Pṛthivī bereiten den Menschen Herrliches, Freude gleichsam zur Wohnung (*mahás karatho várivo yáthā no 'smé kshdyāya* VI 50, 3). Der Opferplatz (die Erde) soll gleichsam die Wohnstätte der Ushas sein (*iyáṃ sá bhūyā ushásām iva kshá* X 31, 5). Agni gleicht geräumiger Wohnung (*kshitír ná pṛthvī* I 65, 3); an Schätzen reich

---

[28] *índra okyáṃ didhishanta dhītáyo devā̃ñ áchā ná dhītáyaḥ;* Bergaigne bemerkt S. V. p. 89 richtig, dass ein Verb „gehen" zu ergänzen ist, das wir I 139, 1 (p. 286 meiner Arbeit) ausgedrückt finden.

strahlt er wie eine Wohnung von Reichtum (— *kshitír ná rāyá puruvâro adyant* IV 5, 15). — Sūryas Wohnung wird VIII 58, 7 erwähnt: *úd yád bradhnásya vishṭápaṃ gṛhám — gámvahi.* — Die Opferstreu (*barhis*) gewährt Wohnsitz (den Göttern, *pastyâvat*) II 11, 16. — Indra verschafft den Huldvollen gleichsam Wohnung (*vāsáyasīva vedhásas* VII 37, 6, Sāy. *svakīye sthāne 'vasthapāyasi*). Unklar ist I 173, 6: *sáṃ vivya índro vṛjánaṃ ná bhûmā* J. hüllte sich in die Erde, die gleichsam sein Wohnsitz ist; Grassmanns Uebersetzung „wie ein Gewand“ wird schwerlich richtig sein, da vṛj. in dieser Bedeutung nicht zu belegen ist, wol aber könnten wir mit L. an vṛj. = „Kraft“ denken, cf. I 130, 4: *saṃvivyāna ójasā çavobhir indra* — und ä. Stellen. Auf die bekannte gr. Vorstellung von der Götterwohnung auf dem Olymp, die analog der menschlichen, nur viel prächtiger ausgeführt ist, brauche ich nur mit einem Worte hinzuweisen. Sophocles nennt Oe. R. 195 das von Amphitrite bewohnte Meer *θάλαμον Ἀμφιτρίτας.* —

Der Himmel ist ein über der Erde ausgebreitetes schirmendes Dach: *úd u shyá çaraṇé divó jyótir ayaṅsta sûryaḥ* VIII 25, 19.

Agni soll Kraft zum Ruhme wie Türen erschließen (*duró ná vâjam* — II 2, 7); er erschließt des Reichtums Türen I 68, 5, ebenso Soma IX 64, 3. Die Açvinen sollen die himmlischen Speisen und Flüsse wie Tore aufschließen (— *ápa dvâreva varshathaḥ* VIII 5, 21). — Von den Pforten des Himmels ist I 56, 5; 113, 14. III 43, 6 u. IX 5, 5 die Rede (*ātā* = Türrahmen samt der Tür: cf. Z. p. 154 und Anm.); diesen entsprechen die *πύλαι* des Himmels: *Ε* 749. *Θ* 393 (*Ε* 646 u. ö. *π.* des Hades, auch E. Hipp. 56; *Θ* 15 des Tartaros, *ω* 12 des Helios). Indra steht bei den Pajra als Loblied (d. i. Gegenstand des Lobl.) wie ein Türpfosten (*dúryo ná yûpaḥ* I 51, 14). — Dem „hunderttorigen“, dessen Besitz Indra errang (*çatádurasya védo* X 99, 3), stellt sich zur Seite I 383: *αἵθ' ἑκατόμπυλοί εἰσι* vom ägyptischen Theben. — Die Worte III 61, 4:

áva syūmeva cinvati maghóný ushā́ yāti svásarasya pátnī fasst nach meiner Ueberzeugung richtig Z. p. 154, wenn er übersetzt „den Türriemen lösend tritt sie hervor die Hausherrin“ (besser „Herrin des Stalles“, cf. Teil II sub „Stall“), cf. dessen Anm**. — Die Größe der Tür kommt, wie wir sehen, in keinem vedischen Vergleich in Betracht, während sie in dem einzigen Gleichnis von der Tür Ω 317 ff. das tertium comparationis bildet: *ὅσση δ' ὑψορόφοιο θύρη θαλάμοιο τέτυκται ἀνέρος ἀφνειοῖο —, τόσσ' ἄρα τοῦ* (des Adlers) *ἑκάτερθεν ἔσαν πτερά.* —

Agni stützt wie eine Säule als Stützbalken die Menschen (*sthū́ṇeva jánāñ upamíd yayantha* I 59, 1); IV 5, 1 ist unklar: mit seinem hohen Wachstum stützte er (sc. den Himmel, haben wir wol nach der folgenden Stelle IV 6, 2 zu ergänzen; G.s Auffassung ist unrichtig) wie ein Stützbalken das steile Ufer (— *vakshā́thenópastabhāyad upamín ná ródhaḥ*); wie ein Aufrichter (sc. des Opferpfostens) setzte er den Rauch als Stütze an den Himmel (*méteva dhūmáṃ stabhāyad úpa dyā́m* IV 6, 2). Agni selbst wird Stütze des Himmels genannt (*divó dhárman dharúṇe*: V 15, 2, cf. X 170, 2) und Stützpfeiler (*skambhá*) X 5, 6; auch Sūrya ist skambha des Himmels IV 13, 5 und Soma IX 74, 2; 86, 46: eine Flüssigkeit mit einer Stütze verglichen, gewiss ein kühnes Bild! Ueber kühne Metaphern im ṚV. vgl. man Bergaigne, S. L. IV 106 ff. (*Combinaisons incohérentes du terme propre et du terme figuré*). Cf. X 44, 4, wo der Soma Stütze der Kraft (*ūrjā́ḥ sk.*) genannt wird. IX 89, 6 heißt es ferner von Soma: *vishṭambhó divó dharúṇaḥ pṛthivyā́ víçvā utá kshitáyo háste asya*, cf. IX 2, 5; 86, 35; 87, 2; 108, 16. — Die Gaben der Maruts sind feste Stützen (*skambhádeshṇa*) I 166, 7. Der Himmel wird einer gut errichteten Säule verglichen V 45, 2: *sthū́ṇeva súmitā dṛṅhata dyauḥ.* — Wie zwei kleine Mädchen am neuen Pfosten erglänzen die braunen, sc. Pferde Indras, auf ihren Fahrten (*kanīnakéva vidradhé náve drupadé arbhaké* — IV 32, 23; die Deutung ist nicht sicher, vidradhe ganz unklar: Sāy. erkl. es

mit *vyūḍhe* gespreizt, weshalb L. vermutungsweise „Strebesparren". Der Vergleich gibt einen guten Sinn, wenn wir an eine Verzierung des Holzpfostens denken). — Bei Homer (nicht bei den Tragikern) treffen wir ebenfalls Vergleiche mit der Säule: Aisyetes steht unbeweglich wie eine *στήλη* da *N* 437, ähnlich von den Rossen Achills *P* 434 ff. Der Oelbaum ist dick *ἠΰτε κίων ψ* 191. Die steckenbleibende Speerhälfte wird einem Pfahl vergl. *N* 564 (*ὥστε σκῶλος πυρίκαυστος*). Aus Euripides ist die Metapher J. T. 57 zu vergl.: *στῦλοι οἴκων — παῖδες ἄρσενες*. — In fünf Vergleichen — und nur in diesen — kommt das Wort akrá vor, welches von L. mit „Säule", einmal mit „Fahnenstange", von G. mit „Banner", einmal mit „Strebepfeiler" übersetzt worden ist (P. W.: rasch, stürmisch(?)). Agni, entzündet als a. (*índhāno akró*) in den Versammlungen, hebe leuchtend unser — Gebet empor I 143, 7; er ist zu schmücken *uçígbhir nákráḥ* I 189, 7; gleicht einem tragenden a. beim Zusammenstoß der großen sc. Wasser (*a. ná babhríḥ samithé mahīnām*) III 1, 12. Die Opfersäule ragt in die Höhe wie ein neu errichteter a. (*navajá nákráḥ*) IV 6, 3. Die Ādityas wuchsen an wie a. (*akrá ná vāvṛdhuḥ*) X. 77, 2. Ich glaube, es kann kein Zweifel obwalten, dass akra „Säule" bedeutet; ausschlaggebend ist besonders III 1, 12, wo ja auch G., inconsequent genug, sein „Banner" mit einem „Strebepfeiler" vertauschen muss. —

Ueber die innere Einrichtung des Hauses geben uns keine Vergleiche Aufschluss; nur I 67, 5 kann man hieher stellen, wo der Dichter sagt, dass die Weisen dem Agni gleichsam einen Sitz ausmessen und zurecht machen (*sádmeva dhírāḥ sammáya cakruḥ*); unter dem Lager des Stieres (*vṛshabhásya nīḷé*) IV 1, 11 und 12 ist das Holz zu verstehen, in welchem Agni sich aufhält. — Dem „*ἐΰθρονος*" (Eos: *Θ* 535 *φ*. 497 u. ö.) stellt sich kein vedisches Bild zur Seite.

Wir reihen die Bilder von der Burg an (*pur*, be-

festigter Platz, cf. Z. p. 142 ff.): Agni ist frohen Mutes wie in der Burg der bejahrte (König — haben wir n. Sây. zu ergänzen, *raṇváḥ puriva jūryaḥ* VI 2, 7). Die Burg gewährt sichern Schutz, deshalb spricht der Dichter zu Agni: „sei uns eine große, eherne, hundertfach umschlossene Burg" VII 15, 14; „als eine Burg wollen wir dich hinstellen" X 87, 22; „beschütze — mit ehernen Burgen" I 58, 8, — mit 100 Burgen VII 16, 10, — mit 100 ehernen Burgen VII 3, 7. VIII 62, 18 wird ein Gott (welcher sagt der Dichter nicht) angefleht, den Feind wie eine Burg zu vernichten. — Indra ist der Spalter der Burgen (*purám bhindúr* I 11, 4), der Burgzerstörer (*puraṃdará* II 20, 7 u. ö.), ebenso Agni: VI 16, 14 und VII 6, 2; I 109, 8 werden Indra und Agni zusammen so genannt. Indra spaltet wie Burgen die gottlosen Spalter (*bhinát púro ná bhido ádevīr* I 174, 8), cf. VI 20, 7; reichliche Nahrung wie eine Burg soll er erschließen VIII 6, 23, ä. VIII 32, 5. Ihn, der einer Burg gleicht, soll man preisen (*púraṃ ná dhṛshṇv árcata* VIII 58, 8), und beim Burgherrn gleichsam sucht man Freundschaft (*mitrâyúvo ná pūrpatim* I 173, 10). — Soma betritt die zwei Schalen wie der Mann die Burg (*jáno ná puri camvòr viçad* IX 107, 10). — Die Wasser glänzen wie Burgen V 41, 12. Sarasvatī ist eine eherne Burg (*áyasī pūḥ*) VII 95, 1. Unter der ehernen Burg VIII 89, 8 ist die Wolke zu verstehen, cf. II 35, 6, wo die Wolken „rohe Festen" (*āmásu pūrshú*) genannt werden. Aehnlich wie die indischen Dichter *pur*, gebrauchen die griechischen *πύργος*: *λ* 556 heißt es von Aias: *τοῖος γάρ σφιν πύργος ἀπώλεο*; *Δ* 334: *πύργος Ἀχαιῶν ἄλλος πελθώνI*, cf. *Δ* 347. Ae. Suppl. 95 f.: *ἐλπίδων — ὑψιπύργων*; Oe. R. 1200 f.: *θανάτων δ' ἐμᾷ χώρᾳ πύργος* (Beschützer) *ἀνέστα*; Alk. 311: *παῖς μὲν ἄρσην πατέρ' ἔχει πύργον μέγαν*; Med. 389: *ἢν μέν τις ἡμῖν πύργος ἀσφαλὴς φανῇ*. Häufig wird von Homer der Schild einem Bollwerk vergl., cf. *Η* 219: *σάκος ἠΰτε πύργον*. — Von Echepolos sagt er *Δ* 462: *ἤριπε δ' ὡς ὅτε πύργος, ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ*. —

Den vedischen Ansiedelungen fehlte auch der Brunnen nicht; derselbe wird in mehreren Bildern erwähnt: verdeckt, wie Brunnen von Arbeitern (zugedeckt werden), sind viele Kräfte in Indras Gliedern (*ávṛtāso 'vatā́so ná kartṛ́bhis tanū́shu te krátava i. bhū́rayaḥ* I 55, 8 „Wir schaffen uns den, der unvergängliche Hülfe gewährt (*ákshitotim,* = Indra) zur Freundschaft her wie den Eimer in den Brunnen" (— *ā́ cyāvayāmo 'vaté ná kóçam*) heißt es IV 17, 16, und „lasst uns den I. wie einen Brunnen mit Gut ausgießen" (*indram útsaṃ ná vásunaḥ sicāmahe*) II 16, 7, cf. Vāl. 2, 6: wie ein wasserreicher Brunnen schwollst du stets von Gütern (*udrīva — avató vasutvaná sádā pīpetha);* ähnlich Vāl. 1, 6: wasserreichem Brunnen gleich strömen die Andachtslieder (*udrīva — avató ná siñcaté kshā́ranti — dhītáyaḥ*). Indra schaut herab — zu den Menschen —, wie in die Brunnen der Mensch VIII 51, 6. Sehr kühn ist das Bild III 46, 4: in den weiten, tiefen, von Geburt an gewaltigen, alles fassenden Brunnen der Gebete (— *avatám matīnā́m*), in Indra dringen ein die Somatränke. — Soma ist ein wasserreicher Brunnen X 101, 5, ein Brunnen mit zugerüstetem Eimer und gutem Seil (*ishkṛtā́hāvam avatáṃ suvaratrám — siñce* X 101, 6), cf. X 101, 7 u. 11. Soma bohrte gleichsam einen unversieglichen Brunnen, der den Menschen zum Trunke dient (*abhyàbhi hí — tatárdithótsaṃ ná káṃ cij janapā́nam ákshitam* IX 110, 5). —

In Varuṇas Schlund fließen die 7 Ströme wie in eine hohle Röhre (— *anukshā́ranti kākúdaṃ sūrmyàṃ sushirā́m iva* VIII 58, 12).

Ein deutsches Schwerttanzspiel aus Ungarn.

Nebst Bemerkungen zum Schwerttanz.

Von Dr. phil. F. Arnold Mayer.

Nachtrag.

1. Bei meinen Zusammenstellungen für die obige Arbeit habe ich, wenn mir nicht bezügliche Notizen in Verstoß geraten sind, übersehen: „Der Schwerttanz im südlichen Böhmen" von J. J. Amman, in den Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen, XXVI, 1887, S. 35—42 [ich bezeichne ihn mit Nr. 2a]. Darauf verweist mich jetzt freundlich Herr Professor Heinzel.

Der hier mitgeteilte Schwerttanz stammt aus Rukendorf bei Rosenberg [so wol zu lesen statt Nosendorf a. a. O. S. 36].[1] Er ist aufs engste verwandt mit unseren Fassungen M und S, stimmt bald mit der ersten, bald mit der zweiten näher und ist wesentlich nur eine andere, aber um charakteristische Bestandteile[2] und auch sonst im einzelnen verkürzte Lesart. Dadurch erhält die oben S. 233 ausgesprochene Vermutung von einer eigentümlich bayrisch-österreichischen Gestalt des Schwerttanzes eine Stütze.

---

[1] Jedoch ist der Schwerttanz auch sonst in den Dörfern um Rosenberg bekannt, namentlich in Oberhaid. In der — übrigens sagenreichen — Gegend kommen auch die Namen Ziefreund als Familien- und Zulissen als Orts-Name vor, Amman in den Mitteilungen der Anthropol. Gesellsch. in Wien. Bd. XVI, S. 57 der Sitzungsberichte; vgl. oben S. 256.

[2] Namentlich fehlt die Tötung, s. oben S. 229 ff., verglichen mit unten S. 425 ff.

Amman erzählt — ich beschränke mich auf das Wesentlichere — nach den Mitteilungen eines ehemaligen Hauptmannes der Schwerttänzer: Voran zieht eine Blechmusik von 6—12 Mann [s. oben S. 238]. Früher waren es nur Trommler und Pfeifer, hernach diese mit Blechmusik [s. ebda.]. Der Pfeifer oder Flötenbläser spielte vormals auch beim Tanze nochmals allein [vgl. oben S. 233 Anm. 2]. Zuerst treten die Musikanten in die Stube, dann der Hauptmann [s. S. 229]. Er hat einen weißen Schurz als Binde um den Leib, an beiden Enden mit einem Riemen verbunden, in dem, wie in einem Gehenke, das Schwert steckt. Dieselbe Tracht haben heute [Aenderung der Kleidung oben S. 236 und 237 Hallein] auch seine sechs Gesellen und der Foschai [Faschingsnarr]. Also im Ganzen ohne den Foschai sieben Tänzer [s. S. 240]. Der Hauptmann trägt einen breitkrempigen Hut [s. S. 237][1], auf dem ein Strauß von Kunstblumen [s. S. 242] steckt. Früher trugen sie weiße Hemden [s. S. 236 ff.], bauschige Aermel [s. S. 236 Breslau], hohe Stiefel. Der Narr führt kein Schwert [s. S. 244 Fig. 12, S. 246]. Als 9. Person kommt dazu das sogenannte Mehlweib, früher ein Weib, jetzt ein Mann in Harlekinskleidern [weiße Hosen], mit einzelnen Schellen an den Kleidern, wie der Foschai, außerdem mit einem Schellenkranz um die Mitte [für Foschai und Mehlweib vgl. die genau entsprechenden Tommy und Bessy oben S. 230 Anm. 1, mitunter erscheint auch eine dieser beiden Figuren allein; vgl. ferner wilden Mann und wildes Weib im Nürnberger Schönbartlaufen, Mannhardt a. o. a. O. [B K.] 334 ff.,[2] s. auch den Abschnitt über die Maipaare ebda. 423 ff.]. Insbesondere steht dem Mehlweib, auch dem Namen nach, gleich die Mehlmutter

---

[1] Man denkt unwillkürlich an den Breithut Wodan.

[2] Vgl. dazu „Das Schönbartlaufen zu Nürnberg" in der Sonntagsbeil. zur Nationalzeit. vom 27. Januar 1889.

bei Mannhardt, Mythologische Forschungen [MF.], Straßburger Quellen und Forschungen Bd. LI, 314. Nach diesen Analogien hätten wir hier im Schwerttanz die bei den Frühlingsfesten erscheinenden Vegetationsdämonen zu erkennen, s. unten S. 425 ff.

Beim Erntefest erscheinen diese dann als „Dämonen des altgewordenen Getreides“, „der Alte und die Alte,“ Mannhardt MF. 340 ff.[1] Vgl. auch die Holzfräulein bei Mannhardt BK. 77 ff., die im Gras- und Kornwuchs walten und für die man im Böhmerwalde und sonst einige reife Aehren von der Ernte stehen lässt.

Ueber die Schellen s. oben S. 235 f., über den Schellenkranz insbesondere S. 237. Der Hauptmann beginnt sogleich einen kreisförmigen Gang in der Stube [s S. 242 Fig. 1] und ruft zunächst die Gesellen der Reihe nach herein. Nun folgen die Reden:

Hauptmann:
Ich tret herein mit schwert und degn,
ich grüß den hauswirt samt seine gäst.
wenn ich das eine tät und das andere nicht,
5 wär ich kein rechter andeuter nicht.
ich tret dem deutschen kaiser in sein land
mit trommel und pfeifen und klingendem spiel.
herein! herein! herr Junggesell.

Vgl. dazu MS 1 ff. Merkwürdig ist doch der V. 6; er scheint auf Jahrhunderte zurückzuweisen, in denen die deutsche Kaiserwürde in voller Macht blühte.

In S kömmt zunächst nun Obermayer, in M Grünwald, hier

---

[1] Vgl. oben S. 231 Anm. 1 „das älteste Weib in Gestalt einer Puppe.“

Junggesell:
10 Warum heiß ich Junggesell? ich bin erst kommen aus der höll!
Hauptmann:
Was hast du in der höll gemacht?
Junggesell:
15 Ich hab verspielt, was ich hab ghabt.
Hauptmann:
Wer hat dir zugeschaut?
Junggesell:
Der wirt auf der bärenhaut,
20 der hat würfel und karten auf den tisch hergebracht.

Vgl. M 80 ff, S 20 ff.

Hauptmann:
Was macht der äinl?
Junggesell:
Der klaubt im garten birn und speinl.
25 Hauptmann:
Was macht die anl?
Junggesell:
Die sitzt in der kuchel und reibt schüssel und kanl.
Hauptmann:
30 Was macht der knecht?
Junggesell:
Der liegt bei der dirn und meint, er mach ihrs recht.
Hauptmann:
Was macht die dirn?
35 Junggesell:
Die liegt beim knecht und lasst sich liebn.
Hauptmann:
Was macht der bua?
Junggesell:
40 Der arme narr, der schaut durch die finger zua.

21—40: vgl. M 91 ff. zu *äinl* 22 vgl. oben zu M 91. *Anl* 27 ist Großmutter; vielleicht ist so auch M 93 zu lesen statt *Bendl*.

Hauptmann:
Herein! herein! herr Schellnerfriedl!

Schellnerfriedl:
Warum heiß ich Schellnerfriedl?
45 in mein wald gibts viele prügel,
in meinem maul hab ich ein böses bein.

Vgl. M 74. 75 *Schellerfriedl* [der dort auf *Hanssprinsklee* folgt], dazu V. 153 *Ruweyn*, wobei die VV. 154—156 weggeblieben sind; in S vgl. 66 ff. *Schellerfriedl* [nach *Springesklee*].

Hauptmann:
Herein! herein! herr Grünerwald!

Grünerwald:
50 Hoho! warum heiß ich Grünerwald?
ich grab die wurzeln, sinds jung oder alt;
gibs in ein kleines gspaderl[1] hinein,
lass' 24 stunden drinnen sein.
es rinnt nit und schwimmt nit
55 und macht der dirn kein kind nit,
wenn liegt der herr und der knecht bei ihr:
kann der Grünerwaldhans auch nix dafür.

Vgl. *Grünwald* [erstauftretender]. M 16 ff., *Wilder Waldmann* [nach *Schellerfriedl*] S 73 ff. V. 54 wird wol nach M 25 *schwindt* zu lesen sein. 56 ist *wenn* = mhd. wan [nisi], der Sinn hier deutlicher als M 27.

Hauptmann:
Herein! herein! herr Landsdrommet!

60 Landsdrommet:
Hoho! warum heiß ich Landsdrommet?
zum raufen und schlagen bin ich der allerbest.
wenn man die guten nudeln schupft,
bin ich der erste, der dazu hupft;
65 wenn man die guten krapfen bacht,
bin ich der erste, der ins maul facht.

Dieser Figur entspricht in M [dort nach *Grünwald*] und S [dort der erste] *Obermayer*: M zeigt hier, wie oben zu 22 ff. sich wies, gegen S eine vollständigere Fassung, die nun in dem vorliegenden Spiel eine weitere Gewähr findet.

Hauptmann:
Herein! herein! herr Ronwai!

[1] *Spadl*, *Gspádl* f., *Spᵃdál* n., Schmeller II 659, Schachtel.

Ronwai:
70 Hoho! warum heiß ich Ronwai?
die bauern müssen vogellustig sein.
der Rurmdunst hat sich im wirtshaus verredt,
hat müssen die ganze nacht liegen auf dem brett.

Vgl. *Ruweyn* M 104 ff. [nach *Gesnell*], dazu *Röxmaul* 116 f. und *Rotwein* S 111 [nach *Leberdarm*], dazu *Rubendunst* 93 ff., vgl. auch oben S. 231 f.

Hauptmann:
75 Herein! herein! Herr Rurmdunst.

Rurmdunst:
Hoho! warum heiß ich Rurmdunst?
der Foschai hat sich im wirtshaus versessen,
hat müssen einen bratenen holzschlägel fressen.

Rubendunst in S [nach *Hanssupp*] hat nicht vergleichbare VV. [die Figur fehlt im böhmischen Spiele, außerdem noch gegen S *Wilder Waldmann*, *Leberdarm*, gegen M *Röxmaul*, doch s. oben zu 70 ff., gegen M—S *Höbenstreit*, *Springinsklee*]; dagegen vgl. S 112 f. M 106 f. unter *Ruweyn* [*Rotwein*].

80 Hauptmann:
Herein! herein! herr Edles blut!

Edles blut (Foschai [?]):
Hoho! warum heiß ich Edles blut?
wer wenig verdient und viel vertut!
85 ich hab vertan meines vaters gut,
bis auf einen alten filzhut.

Vgl. *Edles blut* in S 47 ff. [nach *Grünwald*].

ich hör was rauscheln!
ich tät meine roudel[1] vertauschen
um ein schönes mensch oder um ein trum speck.

Vgl. M 35. 39 ff. S 16. 88 ff.

Amman fährt nun in der Beschreibung des Tanzes fort: Während die Gesellen in dieser Reihenfolge und unter

[1] *Rouderl* bei Schmeller II, 53? [Blechsieb].

diesem Prolog eintreten, setzt der Hauptmann seinen kreisförmigen Gang in der Stube fort [?], immer von links nach rechts, und die nach einander Eintretenden schließen sich ihm an. Wenn alle in der Stube sind, gehen sie noch mehrmals im Kreise herum, selbst hintereinander einen Kreis bildend [s. S. 248], der Foschai ist der Letzte. Nun zieht der Hauptmann sein Schwert, ihm folgen die Uebrigen. Alle halten die Schwerter weit über die Achsel nach hinten geneigt, indem zugleich jeder die Spitze des Schwertes des Vordermannes mit der Linken fasst [s. ebd.]. Da aber der Foschai kein Schwert hat, so tritt er ein wenig aus dem Kreise, und die Schwerttänzer gehen wieder 3—4 mal in dieser Haltung im Kreise herum [s. S. 251]. Das geht nun in ein Springen oder Tanzen nach Art der Bauerntänze über, verbunden mit einem Zusammenschlagen der Schwerter in der Weise, dass sie beim Tanze die Schwerter an Griff und Spitze festhalten, jeder aber sein Schwert von der Achsel herabnimmt und die Spitze des Schwertes in der Linken so dem Griffteil des Schwertes in der Rechten nähert, dass die Klingen gegen Spitze und Griff und die Hände eines jeden sich übereinander kreuzen, und, indem die Spitze des Schwertes des Vordermannes immer unter dem Griffteil des eigenen Schwertes sich befindet, in dieser Lage 5—6 mal die obere Klinge auf die untere geschlagen wird [s. S. 244 Fig. 8, S. 249]. Nachdem sie so einige Mal herumgetanzt, bleiben sie stehen, und der Ronwai tritt in die Mitte des Kreises, nachdem er sein Schwert dem Foschai gegeben hat [s. S. 244 Fig. 12], der an seiner Statt eintritt. Ronwai lässt sich in der Mitte auf alle Viere nieder, und die sechs Gesellen halten nun ihre Schwerter mitten auf den Rücken des Ronwai, die Spitzen kreuzweise übereinander [s. oben Fig. 15]. Der Hauptmann stellt sich auf seinen Rücken und auf die gekreuzten Schwerter zugleich [s. S. 255] und tut folgenden Spruch [Fig. 15 oben]:

90 **Hauptmann:**
Ich bin heraufgestiegen
mit schwert und degn,
es wär gscheidter gwen,
ich wär drunten bliebn;
es möcht den hausherrn nicht verdrießn,
er möcht ein par taler herschießn,
95 **ein par taler wären zu viel,**
ein par silberzehner wären das rechte ziel.
wer will mein spiel abgewinnen,
der muss über die klingen springen.

Vgl. M 166 ff.

Der Hauptmann springt vom Rücken des Konwai („ein rauher, starker Bursche“ [?]) herab, alle bilden, die Schwerter einsteckend, wider den ursprünglichen Kreis. Der Hauptmann wendet sich gegen den Junggesellen um und bietet ihm die Spitze seines Schwertes. Mit der Rechten hält der Hauptmann sein eigenes Schwert, die Spitze desselben der Junggesell mit der Linken. Der Hauptmann fasst mit der Linken die Rechte seines Hintermannes und so weiter im Kreise, bis alle einander die Hände gereicht haben [s. S. 251]. Nun das Schwerterspringen: der hinter dem Hauptmann Stehende springt zuerst über die Klinge, dann der Hintermann des Junggesellen und so fort, ohne dass einer die Hand des andern loslässt, bis alle, ohne Hauptmann und Junggesellen, übergesprungen sind. Der erstere Kreis biegt sich also über das horizontal gehaltene Schwert [des Hauptmannes] zu einem neuen Kreis aus und wider zurück [Springen über die Schwerter: s. S. 244. Vgl. auch S. 247]. Der Foschai treibt dabei manche Possen, springt auch über die Klinge u. dgl. [s. S. 240 Hermannstadt]. Nach dem Schwertspringen bildet sich wider der frühere Kreis. Die Schwerter sind über die rechte Schulter geneigt, die Linke hält die Spitze

des Schwertes des Vordermannes. Foschai ist wider aus dem Kreise getreten, die Schwerttänzer gehen einige Mal im Kreise herum [s. S. 269]. Nun die letzte Figur: der Hauptmann hält das Schwert mit gestrecktem Arm hinaus, ebenso die Uebrigen; dadurch treten alle in einen erweiterten Kreis mit den Gesichtern nach dem Innern des Kreises, so dass die gestreckten Hände und Schwerter den Kreis bilden. In dieser Stellung wider mehrere Mal Umgang; dann beginnt wider die Musik, die während des Schwerttanzes schwieg [s. jedoch oben S. 247], und eine Tanzunterhaltung [s. ebda.]; der Foschai treibt dabei als Hanswurst wider seine Späße.

Bemerkenswert ist mir nun noch: die Tänzer werden beschenkt [s. zu M 172]; namentlich hat auch das Mehlweib die Aufgabe, Gaben einzusammeln [s. S. 246]. Es untersucht vor allem die Bratröhre der Bäuerin, um „nach altem Herkommen“ Krapfen [s. M 40] oder Fleisch, welche schon zu diesem Zwecke hergerichtet sind, stehlen zu können. Die roten Flecke, die es auf seinem weißen Gewand aufgenäht trägt [s. S. 246 ff.], legt die Bäuerin in die Nester ihrer Hennen in dem Glauben, dass dieselben dann recht viele Eier legen werden.[1] In früheren Jahren zog eine solche Schwerttanzgesellschaft von Dorf zu Dorf; wenn verschiedene Gesellschaften zusammentrafen, gab es oft blutige Kämpfe, wobei ein bestimmter Vorgang eingehalten ward, indem der eine Hauptmann den anderen zuerst im Rätsellösen zu überwinden suchte. Vor allem handelte es sich da um das von den Schwerttänzern gesammelte

[1] In der Pfalz reißt man dem Maikönig sein Gewand vom Leib, jeder sucht ein Stück zu erhaschen, Mannhardt BK. 349; man schrieb nämlich bei den Frühlingsanfängen einem in grünes Laub oder Blumen gehüllten [über die Laubeinkleidung Mannhardt a. a. O., 316 ff.] Burschen oder einem ebensolchen Mädchen eine das Gedeihen des Federviehes, der Obstbäume, der Ackerfrucht fördernde Kraft zu [als Vertretern der Gottheit], s. a. a. O., 315. 357, oben S. 259 Anm. 1, unten S. 426. 430.

Getreide. Vgl. darüber die Nachrichten Ammans a. a. O., 41. 42. Aufgeführt wurde der Tanz nur in der Fastnachtszeit [s. oben S. 259 f.], zuletzt noch 1881 in Zettlersreith am Faschingdienstag. Zwischen Kaplitz und Rosenberg gab es früher fast in jedem Dorf solche Schwerttanzgesellschaften. Amman verspricht, eine Vergleichung des von ihm mitgeteilten Schwerttanzes mit den anderen Ueberlieferungen noch folgen zu lassen, die indes bis jetzt noch nicht erschienen ist.

2. Oben [unter IV, S. 256 ff.] habe ich, den Spuren Müllenhoffs folgend, in dem Schwerttanze, so weit mythische Anschauungen darin zum Ausdruck kamen, eine Darstellung der Besiegung der winterlichen Naturgewalt durch einen Frühlingsgott gesehen. Dem scheint aber zu widersprechen, wenn in manchen Spielen die getötete Figur wider belebt wird. Kann da noch an eine winterliche Macht gedacht werden? Denn eine solche Widerbelebung wird man im Zusammenhang einer Frühlingsfeier wol nur so auffassen können, wie Mannhardt BK. es bei anders gearteten Spielen und Umzügen tut: der „Vegetationsdämon“ wird im Frühling wider zum Leben gebracht. Es müssen damit noch zusammengehalten werden Fälle, die Mannhardt bei der Besprechung verschiedener Frühlingsfeiern beigebracht hat: in Niederbayern erleidet der „Pfingstl“,[1] der in Laub und Blumen gekleidet ist, — also keineswegs ein Winterdämon — bei seinem Umzug viel Unbill, zuletzt stellt man vor, wie ihm der Kopf abgehauen wird; ähnlich wird der „Pfingstlümmel“ in Schwaben behandelt, 321. 349 ff.; der „Maikönig“ wird besonders in Böhmen gern geköpft, 342 f.; auch in Oberbayern wird der Pfingstl übel behandelt, 353; in Thüringen wird der Wilde Mann erschossen und dann

[1] Alle Teilnehmer des Umzuges tragen entblöste Schwerter [s. dazu unten S. 427], nur die Träger der eingesammelten Geschenke [s. S. 424] nicht [S. 417].

wider belebt, 335. Daraus ergibt sich aber eine neue Schwierigkeit: wie soll es aufgefasst werden, dass der Frühlingsgeist getötet wird? Man denkt zunächst, dass in dramatischer Folge erst die Vernichtung der sommerlichen durch die winterliche Gewalt, dann ihr Wideraufleben im Frühling dargestellt wird; ähnlich wie in gewissen altgriechischen Bräuchen. Das wäre eine ganz ungezwungene Anschauung.[1] Mannhardt scheint einer anderen Auffassung geneigter, auf die ihn Beobachtungen bei barbarischen oder halbbarbarischen Völkern führen: dass nämlich der die Vegetation darstellende Geist getötet wurde, um mit seinem Blute die Felder zu besprengen und dadurch fruchtbar zu machen, 360 ff.[2] Diese Auffassung ergibt sich für gewisse ganz ähnliche Erntebräuche, s. MF. I, § 5 „Tötung des Korngeistes im Erntebrauch“, und es liegt nun in der Tat nahe, analoge Bräuche bei den Frühlingsfeiern analog aufzufassen. Nur eine zeitliche Verschiebung wurde dabei vorgenommen: die Tötung des Getreidedämons und allgemeiner des Vegetationsgeistes zur Fruchtbarmachung der Felder war eigentlich nur im Herbste am Platze; nun feierte man auch die Ankunft des Frühlings, indem man jenen Vorgang wider darstellte, durch den man im Herbst für einen schönen Frühling gleichsam vorgesorgt hatte.[3] Kam aber noch vollends die Wider-

---

[1] Man darf hier daran erinnern, dass wie die Adonisfeiern auch die nordischen Julspiele zu Unsittlichkeiten Anlass gaben, Ausland 1888, S. 1032, vgl. auch oben S. 257 Anm. 2 den Schäßburger Bericht über die Aufführung des Schwerttanzes.

[2] Verbrennung des Blutes des „Oktoberrosses“ MF. IV, § 7, vgl. S. 332.

[3] Ich vergleiche hier das nordische [„in Oster- und Vestergötland erhalten“] Julopfer, s. Ausland a. a. O. „Dasselbe wird unter eigentümlichen Tänzen von Knaben mit geschwärzten Gesichtern ausgeführt. Einer von ihnen, der das Opfertier darstellt, ist in Pelz gekleidet und hat zuweilen einen Strohwisch im Munde, der bis hinter die Ohren reicht, so dass er den Borsten eines Schweines gleicht. Unter Gesang werden die Schlachtgeräte

belebung [s. MF. 30] hinzu, die vielleicht ursprünglich bei der Frühlingsfeier im Unterschied zur Erntefeier nirgends fehlte, so war ebenso in zeitlicher und dramatischer Folge, wie oben [S. 426], die Frühlingsfeier genügend charakterisirt.

Für den Schwerttanz wäre zu überlegen, ob nicht in Schwerttänzen, wie sie M—S und die verwandten darstellen, ursprünglich selbständige Teile vereinigt erscheinen. Der eigentliche Schwerttanz, eine in omni coetu [danach freilich wol auch zur feierlichen Verehrung des Frühlingsgottes] bei den Germanen übliche Sitte, wäre, meine ich, erst durch Verbindung mit den spezifischen, uralten Frühlingsbräuchen [Tötung und Widerbelebung des Vegetationsdämons] zu einer feststehenden Kultushandlung des Volkes geworden.[1] Die Schwerter vertraten die Sensen. Hier kann ich wider auf merkwürdige Erntebräuche verweisen, die Mannhardt MF. 33 ff. [„Der Fremde" in Erntegebräuchen[2]] mit den notwendigen Erläuterungen mitteilt: Umschnüren des Fußes eines Vorübergehenden [vgl. S. 243 Fig. 7], Umschnüren des Halses [vgl. S. 244 Fig. 13]; Streichen der Sense, Stoßen derselben in die Erde; die Arme des Dreschflegels werden dem „Fremden" um den Hals gelegt, S. 42. 45 [vgl. oben Fig. 13]; am auffallendsten ist aber und scheint klar auf den Weg zu weisen, auf dem die vermutete Vereinigung vor sich ging, wenn die Schnitter im Pommerschen den in ihrem Kreise stehenden Ankömmling so anreden:

herbeigebracht und das Spiel stellt hierauf die Opferung des Tieres vor." Dazu Mannhardt MF. I, § 4 [„. . . Einbinden in eine Garbe . . .", der Strohwisch ist „Abschwächung der Einhüllung" in ein Aehrenbündel, S. 45] und besonders Capitel II, das über die Tötung des „Getreidetieres" handelt.

[1] Vielleicht erst später, in der nachtaciteischen Zeit, s. oben.

[2] Es ist der „entweichende Getreidedämon", dessen man sich zu bemächtigen und den man zu töten sucht, vgl. oben.

> Wir wollen den herrn bestreichen
> mit *unserm blanken schwert*,
> womit man felder und wiesen schert;
> wir scheren grafen und fürsten.

dann wünschen sie eine Gabe:

> Ist dieser wunsch nicht recht,
> ist doch der streich ein schwerterrecht.

[vgl. noch M 9 und oben S. 424].[1]

Dazu kommt noch, dass, vor der Tötung einen Tanz mit Schwertern aufzuführen, ganz entsprechend scheinen musste; andererseits, dass auch schon früher der Frühlingsgott durch den Schwerttanz wird gefeiert worden sein, s. oben S. 427. Ferner ist bemerkenswert, dass im Osnabrückischen, ebenso in Schottland, zur Ernte kommende Fremde mehrmals an Kopf und Füßen in die Höhe gehoben werden, was Mannhardt [MF. 42 ff.] nicht zu deuten weiß. Das Emporheben des Führers scheint speciell dem Schwerttanz als solchem eigen; es kömmt auch dort vor, wo nur der Schwerttanz an sich besteht, ohne die mimisch-dramatische Handlung. Sollte vielleicht hier eine Uebertragung geschehen sein?[2]

Indes möchte ich die oben [IV.] vorgetragene Auffassung [Vernichtung des Winters durch den Frühling] aus den Schwerttanzspielen nicht ganz ausschließen.[3]

---

[1] Bei Potsdam sagt die Schnitterin zu dem Fremden unter anderem:

> Viel komplimente kann ich nicht machen.
> hierauf folgt eine flasche wein,
> eine gebratene gans und ein halbes schwein,
> darüber wird der herr nicht böse sein.

[dazu M 139, S 131.]

[2] Ueber den Zusammenhang der hier verwerteten Erntebräuche mit der antiken Lityersessage s. MF. 50 ff.; auch Kap. II [Chtonien und Buphonien] und Kap. IV [Das Oktoberross] sind zu vergleichen.

[3] Mannhardt weist wenigstens in den von ihm [in BK] behandelten Frühlingsfeiern ein Hineinspielen winterlicher Mächte ab;

Diese Anschauung dürfte in der Regel überall dort festzuhalten sein, wo an den bedeutungsvollen Zeiten [zu Weihnachten, Fastnacht] nur der eigentliche Schwerttanz mit der Erhebung des Anführers im Triumphe auf den Schwertern aufgeführt wird, ohne das dramatische Spiel.[1] Es lag doch ganz nahe, entweder mehr das Abscheiden des Winters oder das Erwachen des Frühlings zu betonen und danach die Aufführungen verschieden zu gestalten. Uebrigens ist der Gedanke eines Streites von Winter und Sommer ganz volkstümlich.[2]

3. An einzelnen Bemerkungen will ich noch geben:

Ueber die Kolonie Deutsch-Mokra [oben S. 1] ist jetzt auch R. Bergner im Ausland 1889, S. 38 zu vergleichen; der Name *Holzberger* [oben M 189] ist dort einheimisch. — Vom Halleiner Schwerttanz [oben Nr. 6] findet sich eine kurze Beschreibung mit einer Abbildung nach Schiestl in: Die österr.-ungar. Monarchie in Wort und Bild, S. 453 f. des Bandes: „Oberösterreich und Salzburg.“ —

Goliath und König David [vgl. S. 234 Lübeck] erscheinen auch in Zimmern bei Rottweil im Pfingstritt, Mannhardt,

---

folgerichtig sieht er denn auch in dem Totaustreiben und ähnlichen Bräuchen [vgl. S. 231 Anm. 1] das Begräbnis der erstorbenen Vegetation [BK., 417 ff.]. Hier würde ich doch lieber an den Winter denken; vgl. Müllenhoff in den Fg. über Mamurius und Mannhardt selbst MF. 129 in dem Abschnitt über die Lupercalien.

[1] Auch sonst aber wird man bisweilen dieser Auffassung den Vorzug geben, so z. B. wol im Lübecker Spiel, s. oben S. 234; das Rieder Spiel [oben S. 254 f.] zeigt in der Tötung des Königs [König, wie der Maikönig, Pfingstkönig, s. oben S. 255], was sonst nirgends erscheint, deutlich die Tötung des Vegetationsdämons, dieser wird aber dann, widerbelebt, emporgehoben; das letztere wird wol eine Uebertragung aus dem eigentlichen Schwerttanz sein [s. oben]. Mischungen und Verwechselungen mögen ja bei diesen Bräuchen und Spielen auch noch weiter stattgehabt haben.

[2] S. oben S. 231 Anm. 1.

BK., 351 f. In Schwaben treten auch sonst noch bekannte geschichtliche Personen bei den Umzügen auf, ebenso in Oberbayern; kriegerische Namen, berühmte Personen erscheinen da eben als das dem Könige gebührende reisige oder wehrhafte Gefolge, oder man will überhaupt die Zahl der Auftretenden nur vermehren, der Sinn der Feier wird nicht mehr verstanden, Mannhardt BK., 367.[1] Im besonderen noch Platzmeister [oben S. 239 Ueberlingen] öfters beim Pfingstritt in Schwaben, 349 ff. —

Nach Mannhardt BK. 365 wäre es möglich, dass in den bezeichnenden „weißen Hemden" der Schwerttänzer nicht so sehr eine Erinnerung an die nudi iuvenes des Tacitus, sondern mythische Bedeutung läge; auch beim Pfingstsritt in Schwaben, BK. 349, trägt der Mohrenkönig ein weißes Ueberhemd. —

Für das Durchlaufen unter den Schwertern [in Shetland, Fg. 134] vgl. das im Norden zur Julzeit allgemein verbreitete Brückenspiel der Kinder, Ausland S. 1029. —

Blumensträuße und Kränze spielen bei der Mai- [oben S. 231 Anm. 1] und Erntefeier eine große Rolle; der Maibaum wird damit geschmückt, s. Mannhardt BK. öfter, z. B. 179. 193. 201. — Ein Mann mit geschwärztem Gesicht erscheint auch bei Umzügen gelegentlich der Weinlese, a. a. O. 314; vgl. im Ansbachischen das geschwärzte Gesicht des Pfingstlümmels, S. 321; in Böhmen erscheint der Maikönig so, 342; schwarze Masken bei der Ernte in Oberfranken S. 20, vgl. 26. Danach ist oben S. 261 Anm. 1 der Name Mohrentanz zu beurteilen; und der König von Mohrenland im Harzer Spiel [vgl. auch S. 234 Anm. 1] findet sein Gegenstück in einem Mohrenkönig mit russigem Gesicht beim Pfingstritt in Schwaben,

[1] Aus diesem letzteren Umstande erklärt sich auch, dass die Reden bei diesen Spielen zum großen Teil gar keinen Zusammenhang mit der Feier haben, ja sogar mitunter ganz sinnlos sind [vgl. zu S 136.]

a. a. O. 349. Eine mögliche Erklärung dieses Zuges gibt Mannhardt 322. —

Für die Spaltung des Vegetationsdämons in zwei Gestalten finden sich ebda. S. 365 Beispiele; vgl. „Hypostasen" des Pfingstkönigs, 367. Solche Hypostasen des Vegetationsdämons werden wir zum Teil gewiss in den Gefolgsleuten des Vortänzers in M—S sehen dürfen, so z. B. in *Grünwald*; deutlicher aber sind *Obermayer* und *Hans Kannix* Repräsentanten der Feldarbeiter im Spiele, wenn man ihre Worte vergleicht mit dem, was der Brief enthält, der dem *Schêwekerl* [bei Mannhardt MF. 28, aus Hannover], einer menschlichen Figur, in die Hand gegeben wird, indem man sie vor die Tür des Nachbars stellt, der mit der Feldarbeit noch nicht fertig ist:

Ich bin der mann,
der alles kann.
ich kann fünfhundert bund baken,
fünfzig boten braken,
dreißig boten schlepen und häkeln,
und das alles in einem tag,
dazu gebrauch ich meine macht.

Vgl. auch die vorhergehenden VV.:

Guten abend, frau mutter!
was macht euer hund?
ist eure katze noch gesund? u. s. w.

nebst den Schlussversen:

Dazu muss ich haben 84 schweineschinken
und einen anker wein zu trinken,
neunzig gänse, die gebraten,
und zwölf hühner, die gesaten, u. s. w.

mit M 33 ff. S 13 ff. 83 ff.; dazu s. MF. 17 f. über die Vielgefräßigkeit des Lityerses, der in der antiken Sage den Feldarbeiter repräsentirt.[1] — Gestalten, wie den mit

[1] Danach wäre das oben S. 257 f. Anm. 2 unten Gesagte zu berichtigen.

Fellen bedeckten Narren in Nordengland [oben S. 230 Anm.], Tommy in einer Tierhaut in den Bergwerksdistrikten [oben ebda.] fasse ich jetzt als „Vegetationstiere“ [1]: beide haben den Schwanz eines Tieres vom Rücken herabhängend, ebenso in Nothumberland der in ein Fuchsfell gekleidete „chief or leader“. Es begreift sich jetzt auch die Sonderstellung, welche diese Figuren einnehmen, indem sie nicht mittanzen. Bemerkenswert ist auch, dass in den nordischen Julspielen, ganz ähnlich dem Fasching beim Schwerttanze, der dumme Peder erscheint s. Ausland 1888, S. 1029. —

[Deutlichen Zusammenhang mit dem deutschen „Meistersang“ zeigen M 47 f., S 102 f., vgl. Bartsch, Meisterlieder der Kolmarer Handschrift S. 117:

Ich bin gewandert durch die land u. s. w.

S. 422:

Ich war so wît in frömden landen.

Dazu Hruschka-Toischer, Deutsche Volkslieder aus Böhmen, I Nr. 69 a, V. 1 f.:

Wir ziehen daher in schnellester eil
in dreizehn tagen vierhundert meil.

Ganz so Nr. 69 b. Zu *grüßen* M 5 ff. S 2 ff. (mit der Anmerkung) und in Nr. 2 a (oben S. 416 ff.) V. 2 ff., s. Schröer in Bartsch's Germanist. Studien S. 197 ff. (über

---

[1] Vgl. die Menschen in Tiergestalt bei den Frühlingsumzügen, MF. 63 ff. Sie erinnern an eine andere, im Norden einheimische Figur, das „Julevätten“ [Jul-Gespenst], das, als kriechendes Tier mit einem langen Schwanze dargestellt, in den nordischen Julstuben auftrat, mit geschwärztem Gesichte, und nur durch Speisen begütigt werden konnte [s. dazu MF. 70]. Schon nicht sicher scheint mir, ob damit ganz verglichen werden darf, wenn in gewissen Gegenden Englands zu Weihnachten ein Spiel aufgeführt wird, in dem ein Drache in die Stube kömmt, der vom heiligen Georg besiegt wird [s. darüber Ausland 1888, S. 1003; u. vgl. oben S. 428 f.].

den Zusammenhang des volkstümlichen Schauspiels mit dem Meistersang), speciell 198. Zu M 39 vgl. Germania 3, 315 (aus einem Meistergesang):

Welcher reckt sein maul herfir, recht als der esel hinder der stalledir?

Damit würde nur trefflich stimmen, wenn der *Ruwegn* wirklich der *Rubin* ist, der in den Fastnachtsspielen bei Keller und in den von Zingerle herausgegebenen Sterzinger Spielen erscheint, wie jetzt Prof. Heinzel in einer brieflichen Mitteilung an mich meint. Dem kann ich jedoch hier nicht weiter nachgehen. Jedenfalls aber ist der *Hanssupp* in S der Jean Potage des Volksschauspiels (die Anmerkung zu S 78 trifft dann nicht das Richtige). — M 119 ist vielleicht Haselbraden zu lesen (vgl. Has'lnusssalb'n = Prügel, Blätter des Vereins f. Landeskunde v. Nieder-Oesterreich 1889, S. 141). *Dutzen* (vgl. *dotzen* M 181?) auch bei Hruschka-Toischer I No. 71 (. . . *du därfst mi neat long dutz'n*). Der Pfingstlspruch (I No. 89) zeigt manche Aehnlichkeiten mit unseren Texten. — Einige weitere Ergänzungen zu dem Vorstehenden muss ich auf eine künftige Gelegenheit versparen. — Man lese oben: S. 205, Z. 11 v. u. *zuschauer*, S. 210 M 81 *mann*, 212 M 99 *kluabua*, 220 M 154 *herausreißen*, S. 232, Z. 13 v. u. 262, S. 262 Z. 1 v. u. Zaubersprüche. 13. 9. 89.]

Aehnlich wie an den Schwerttanz knüpften sich noch an ähnliche Bräuche Sagen: so z. B. an das Windelbahnfest in Stolp. s. Am Urdsbrunnen, Bd. 6 Nr. 5; vgl. auch für die Tänze der Egerer Tuchmacher und Metzger den oben angeführten Aufsatz aus der Nationalzeitung.

19. Februar 1889.

Beurteilungen.

Dr. Kurt Bruchmann, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte. Leipzig, Wilhelm Friedrich.

Der einheitliche Grundgedanke des aus psychologischen und sprachwissenschaftlichen Studien hervorgegangenen Bruchmannschen Buches ist folgender: Die großen Gesetze der Geschichte, die einen beständigen Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Gefühl und Anschauung aufweist, spiegeln sich wider in der Sprache. Die Erscheinungen auf dem Gebiete der Sprache sind den geschichtlichen Vorgängen analog. Die Sprache entsteht aus Gefühl, wird der Ausdruck des Wissens, und kehrt gelegentlich wider zu ihrem Ursprung zurück. Laute, die zunächst nur Gefühlswerte sind, werden zu Worten; aber die Worte verflüchtigen sich in einzelnem mitunter bis zu dem bloßen Hauche eines Gefühls, und die aus ihnen in funkelnder Pracht erbauten Kunstwerke erweisen sich oft nur als ein schöner Schein, eine Luftspiegelung von vorüberrauschender Kürze und schattenhafter Vergänglichkeit. Die Sprache beschreibt also hierin einen Kreis oder eine Spirale, indem sie auf einer anderen Stufe dahin zurückkehrt, von wo sie ausgegangen ist, ihrerseits ein Beispiel des Kreislaufes (oder der Spiralbewegung) menschlicher Dinge. Dem Nachweis und der Erklärung eines Teils dieser Erscheinung ist Bruchmanns Untersuchung gewidmet. Er stellt sich die doppelte Aufgabe erstens durch Beispiele zu erweisen, wie eine sprachliche Ueberlieferung besteht, gemäß welcher Worte und Redensarten von der Zeit ihres Ursprunges an, soweit sich derselbe zurückverfolgen lässt, weiter gebraucht werden, ohne den ursprünglichen Sinn zu behalten, oder genauer so, dass sie nur ein Mittel geworden sind, ein Gefühl zum Ausdruck zu bringen, und zweitens die psychologischen

Gründe, von denen dieser sprachliche Vorgang abhängt, zu erklären. Seine Arbeit zerfällt demgemäß in einen geschichtlichen Teil (S. 10—173) und eine psychologische Betrachtung (S. 174—354).

Der geschichtliche Teil, in dem der Nachweis der Tatsache und ihre Beschreibung geliefert wird, dürfte den Leser in seiner übersprudelnden Fülle von Beispielen und in der Sorgfalt, mit der die Erscheinungen festgestellt und zum Bewusstsein gebracht werden, an Untersuchungen erinnern, wie sie für die Vererbungslehre oder die Entstehung der Arten geführt worden sind. In keinem Falle hat es der Verfasser sich leicht gemacht. Er geht den Spuren der Erscheinungen, die er begreiflich machen will, hauptsächlich in der religiösen Poesie, im Volksliede und in den volkstümlichen Redewendungen der deutschen Sprache nach. Die Untersuchung nötigt, die Bibel, griechische und römische, auch indische Mythologie und Poesie herbeizuziehen, durchs Mittelalter und die Neuzeit zu führen, und aus einer reichen Belesenheit strömt dem Verfasser der Stoff für seine Untersuchung zu.

In unsern Kirchenliedern, auch in der profanen Poesie wird die Natur häufig mit Empfindung ausgestattet, sie nimmt teil, vor allem an den religiösen Empfindungen des begeisterten Menschen: Himmel und Erde lobsingen und jauchzen oder trauern und weinen, Flüsse und Berge springen vor Freuden, die Flüsse schlagen in die Hände, selbst Felsen und Steine empfinden Teilnahme und Mitleid. Solche Teilnahme der Natur findet sich vor allem zuerst im alten Testament; am häufigsten da, wo nicht von geschehenen Begebenheiten, sondern wo von erhofften oder gewünschten Ereignissen die Rede ist. Sie fehlt auch nicht gänzlich im Rigveda, ist hier aber um ein merkliches matter, weniger innerlich, weniger leidenschaftlich. Bruchmanns Untersuchung ergibt nun, dass die Ethisirung der Natur, wie sie sich im alten Testament findet, in ihrer Art und ihrem Grade einzig, nur hier erstanden, nicht

etwas allgemein menschliches ist. Sie tut dem im alten hebräischen Volke herrschenden religiösen Gefühlsdrang genug, sie befriedigt das religiöse Gefühlsbedürfnis durch poetische Erregung, ohne dass wol die Dichter an die Erfüllung ihrer prophetischen Wünsche glaubten. Die Natur wird mit Liebe zu Jahve gesehen; ein Tausch des Gemütes findet statt, den Sternen und Bäumen, den Inseln und Wogen des Meeres wird das menschliche Gemüt geliehen, nicht eigentlich bis zur logischen Täuschung, wol aber, um durch den schönen Schein die Seele, wenn auch nur vorübergehend angenehm zu erregen. Der hebräische Dichter sagt also schon vieles, was er nicht unmittelbar glaubt und erzählt, vieles, was er nie gesehen oder erlebt hat; er spricht gebieterisch selbst das Unwahrscheinlichste aus und fordert von einem jeden, er solle dasjenige für wirklich erkennen, was ihm dem Empfinder auf irgend eine Weise als wahr erscheinen konnte. Die so in der hebräischen Poesie entstandene eigentümliche Art der Belebung der Natur hat sich durch die lateinische Kirchenpoesie ins neuere Kirchenlied fortgepflanzt, und auch wo sie im profanen Liede der Neuzeit auftritt, vielleicht mit Ausschluss Ossians und der von Ossian abhängigen Poesie, ist sie meist auf die Überlieferung des alten Testaments zurückzuführen. Erst recht ist natürlich in der Nachahmung und Fortsetzung ein voller Glaube an das Gewünschte oder Erzählte nicht vorhanden, die Gefühlserregung vielmehr das eigentliche Ziel dieser poetischen Ausdrucksweise.

Und wie aus dem alten Testament die Teilnahme der Natur an den Empfindungen des Menschen, so ist aus der griechisch-römischen Mythologie und Poesie in kirchliche und weltliche Gedichte eine Fülle von Namen, Gestalten, Sachen und Wendungen übergegangen, die zur poetischen Erregung beitragen, an deren Existenz und Wahrheit kaum allgemein das Altertum glaubte, wir aber vollends nicht mehr glauben können. Der Olymp und Tartarus, die Furien, Amor, Phöbus, Mars, Venus etc. finden sich im

Kirchenliede. Die Maria heißt z. B. stella maris (stern im mere, merstern) und sie scheint, wie Bruchmann scharfsinnig auseinandersetzt, zu diesem Namen gekommen zu sein, durch eine direkte Verschmelzung heidnischen und christlichen Glaubens. Sie übernahm in christlicher Zeit das Amt der Beschützerin eines Seevolkes, das ursprünglich die Venus besessen hatte. Natürlich verschwindet bei der Anwendung des Namens Meerstern auf Maria jede klare Anschauung, jeder unmittelbare Glaube. — Eine Masse überlieferter Wendungen pflanzen sich wie die Himmel, das himmlische Heer, der Tod als Person, andere Personifikationen stetig fort. Ausdrücke und Verwendungen für Licht und Finsternis, welche mythische Beziehungen bis aus der arischen Urzeit in sich schließen, Farbennamen und -Vorstellungen in eigentümlichster Verwendung zeigen ein starres Fortleben; eine populäre Metaphysik erhält sich zäh und lebenskräftig, Sprachformeln und Wortverbindungen zeigen eine bewunderungswürdige Lebensdauer. Aber was ehemals bedeutsamen Inhalts war, und auf Anschauung beruhte, ist allmählich zur Formel geworden, was ehemals wirklich geglaubt wurde, ist jetzt nicht mehr überzeugte Anschauung, nur Mittel das Gefühl dichterisch zu beeinflussen, dem Gefühlsbedürfnis der Menschheit zu genügen.

Wie verhält sich nun Gefühl und Sprache zu einander? Der Beantwortung dieser Frage ist der zweite psychologische Teil der Arbeit Bruchmanns gewidmet. Das Gefühl hat seine Entwickelungsgeschichte; es ist verschieden nach Zeiten, und Völkern. Wie verhält sich die Entwickelung der Sprache zur Entwickelung des Gefühls? In welchem Verhältnis stehen dabei Fühlen und Denken? Als Hilfsvorstellung für die Beantwortung dieser Fragen benutzt Bruchmann das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes: Eine zweckmäßig arbeitende Organisation löst eine ihr obliegende Aufgabe mit den relativ geringsten Mitteln. Wäre die Kraft der Seele unendlich so brauchte sie im

Denken nicht hauszuhalten, da sie dies nicht ist, so sucht sie ihre Arbeit mit dem relativ geringsten Kraftaufwand zu leisten. Je leichter ihr die Arbeit wird, desto wohler ist ihr. Das kraftsparende Mittel der Seele ist die Gewohnheit. Das Ungewohnte ist lästig; die gewohnten Tätigkeiten werden dagegen ohne besondere Belästigung ausgeführt. Gewohnheit erspart also Kraft. Wenn der Seele eine fremde Vorstellung angeboten wird, welche sie nicht in ihrem bereits verhandenen Besitz unterbringen kann, so hat sie außer dem Vergessen ein Mittel, die geforderte Mehrleistung mit einiger Kraftersparnis zu vollziehen. Sie nimmt die gebotene Vorstellung auf, verwandelt aber, was an ihr ungewohnt ist, in Gewohntes. Sie führt das Neue auf das Alte, das Fremde auf das Geläufige, das Unbekannte auf das Bekannte zurück. Dieser Vorgang ist in der Psychologie unter dem Namen Apperception bekannt. Die Apperception erscheint also als ein Streben der Seele nach Kraftersparnis und ordnet sich dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes unter. Dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes scheinen nun freilich Pleonasmen, Hyperbeln zu widersprechen, wie ihm in der sichtbaren Natur die Verschwendung mit der die Natur bei der Fortpflanzung organischer Wesen vorgeht, zu widersprechen scheint. Bruchmann sucht nachzuweisen, dass der Widerspruch in Wahrheit nicht besteht, dass überall wenn auch in invidueller Weise, der scheinbar überflüssige Kraftaufwand wenigstens in der Sprache der Befriedigung eines Gefühlsbedürfnisses dient.

Einer der wichtigsten Vorgänge nun, die auf Apperception und dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes beruhen und durch die die Sprache ihre Arbeit, den Ausdruck für die Gefühlsbedürfnisse mit möglichster Kraftersparnis zu schaffen, leistet, ist die Analogiebildung. Die Wichtigkeit der Analogiebildung auf dem Gebiete der Lautgeschichte ist anerkannt. Hier kann sie kurz als eine Association von Vorstellungen durch Laute bezeichnet werden. Aber

auch für die innere Seite der Sprache, für die Bedeutung, Vorstelluug und Darstellung ist sie von größter Wichtigkeit. Aristoteles definirt sie Poet. XXI p. 1457 b. *τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω ὅταν ὁμοίως ἔχῃ τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον. ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον.* Z. B. Wie sich das Greisenalter zum Leben verhält, so verhält sich der Abend zum Tage. Also kann man sagen: der Abend ist das Greisenalter des Tages, und man sagt: das Alter ist der Abend des Lebens. Von solcher Analogiebildung ist nun die ganze Sprache durchdrungen. Aber eben deswegen werden nur neue oder verkehrte oder unverständliche Analogiebildungen unmittelbar als solche empfunden. Die gewöhnlichen Analogiebildungen dagegen bemerkt man nicht besonders. Als bemerkenswerte Analogiebildung kann z. B. bezeichnet werden der Ausdruck „die sieben Sachen der Vermissten;“ oder „hundert sieben Sachen.“ Im Kinderliede werden sieben Sachen angegeben, die zum Kuchenbacken gehören. Hier gewinnt die Wendung die Bedeutung: „alles Nötige, alles, was dazu gehört.“ Dann wird an andrer Stelle von sieben Sachen geredet, wo von gerade sieben Sachen, genau genommen nicht geredet werden kann. „Die Feinde werden in die Pfanne gehauen;“ Wie ein Stück Fleisch oder ein Teil eines Tieres zerstückelt wird, um in der Pfanne gebraten zu werden, so werden die Feinde zerteilt. „Gift“ ist allemal wirksam; Daher:. scharf wie Gift; gefährlich wie Gift, stark wie Gift. Schließlich hält ein geleimter Kasten, wie Gift. Stockfinster hat seine Bedeutung etwa daher, dass Stock gleich Gefängnis ist. Also ist stockfinster soviel wie finster wie im Gefängnis, Nun wird aber auch stockfremd, stocktaub etc. gesagt. Man kann sich nicht verhehlen, dass bei solcher Ausdehnung der Analogiebildung oft eine unsägliche Leerheit der Vorstellungen entsteht. Ein Wörtchen wie „potz“, entstanden nach Grimm aus „Gottes“, nach Weigand aus „Bocks“ wird

durch Analogiebildung in Wortverbindungen aufgenommen, wo es ganz unverständlich ist, Potz Blut! Potz Lunge! Potz Hosenlatz! Potz Maus! u. s. w. Es wird offenbar zum bloßen Interjektionstypus für erregtes Gefühl. Es zeigt sich die menschliche Neigung, durch Worte Effekt zu machen. Die Anologiebildung wiederholt zu diesem Zweck Worte in demselben Zusammenhange, in dem sie früher gebraucht sind, demselben Gefühle dienend und doch nicht ihren ursprünglichen Sinn bewahrend. In unsern Kirchenliedern lobsingen und jauchzen die Himmel noch ebenso wie im alten Testament; es fällt aber niemand mehr ein, an ein Jauchzen der Himmel zu glauben; dennoch wird der Ausdruck beibehalten, weil er überliefert ist. Der Preis Gottes hat sich solange dieser Wendungen bedient, dass vor der andächtigen Stimmung des Sinnenden oder Betenden der Sinn der Worte verschwindet. Das Gefühl tut sich genug durch Wiederholung der heiligen Formel der Ueberlieferung. Die Analogiebildung erweitert aber auch oft die gegebenen Ausdrücke. Im Jesaias geben die Zweige der Bäume durch ihr Rauschen Beifall, wie der mit den Händen zusammenschlagende Mensch. Ein nachahmender Psalmist läßt dagegen schon die Flüsse in die Hände schlagen und die lateinische Kirchenpoesie lässt dann sogar die Gestirne, die Erde, das Meer u. s. w. in die Hände schlagen. Erst springen Berge, dann soll die ganze Erde springen. Auch die Personificationen, soweit sie poetisch und nicht mythologisch sind, gehören in das Gebiet der Analogiebildungen und -Erweiterungen. In der Mythologie schließen sie den Glauben an die Realität der Personen in sich ein; in der poetischen Sprache erhöhen sie nur den ästhetischen Reiz der Darstellung. Doch wird hier stets zwischen berechtigter und unerlaubter Analogiebildung zu scheiden sein. Wer heute noch den Olymp versammelt, um sein Mädchen zu preisen wird abgeschmackt. Trotzdem erhalten sich Juno, Mars, Amor. Demnach büßt allmählich bei der Kraft-

ersparnis, die in der Analogiebildung liegt, der Ausdruck der Sprache notwendig an Anschaulichkeit ein. Der durch diesen Process erfolgende Bedeutungswandel lässt sich übrigens besser in der geschichtlichen Zeit als in den Anfängen der Sprachbildung verfolgen. Erweiterung, Verengerung, Verschiebung der Bedeutung, Wechsel im Rang- und Gefühlswert der Wörter, immanente und zufällige, stufenweise oder sprungweise erfolgende Veränderungen der Bedeutung u. s. w. kommen in der Sprachgeschichte überall zu Tage. Es findet in der Sprache eine stetige Überlieferung von Worten und Gedanken statt; die Empfänger haben oder bilden andere Gedanken und behalten für diese Gedanken entweder den bisherigen Ausdruck bei, oder formen ihn um, behalten aber auch die überlieferten Gedanken bei, obgleich sie im Widerspruch mit der eigenen Denkweise stehen.

Metaphysische, ethische und ästhetische Bedürfnisse des Menschen finden dabei ihre Befriedigung. Die Reflexion tritt zu Gunsten des Gedächtnisses zurück, eine Einschläferung des Denkens durch die Wogen der Empfindung, ein Verblassen der ursprünglichen Sinnlichkeit zu Gunsten eines abstracten Gefühlswertes findet statt. Von einzelnen Wörtern dehnt sich dieser Vorgang auf ganze Redensarten aus, was eine einzelne für sich stehende Anschauung erlebt hat, begegnet in Schilderungen.

Die Analogie in der Formenbildung findet also ihr Gegenstück in der Analogie der Gedankenbildung. Wie Formen Macht gewinnen, so gewinnen Worte, Gedanken und ganze Kreise der Gedanken Macht, so dass man erstaunt über die Neigung der Menschen, die Ueberlegung schweigen zu lassen. Wie Sprache aus Gefühl entspringt, so wird sie wider zu Gefühl. Die Abhängigkeit der Sprache vom allgemeinen Willen zum Leben zeigt sich wie in den von den Strahlen der aufgehenden Sonne der Urzeit beleuchteten Keimen, so in den von der vollen Mittagsglut der Entwicklung beschienenen mannigfach gegliederten und verzweigten Bildungen. Was einst ein verhältnismäßig

roher Klang war, ist jetzt Inhalt für einen mitunter kaum auszudenkenden Reichtum des seelischen Besitzes geworden; was einst als festgeprägter Gedanke Eigentum des Menschen war, ist jetzt oft zu einem Hauch des Gefühls verflüchtigt, so dass wir Stücke aus der Urväter Hausrat oft, wie Kinder spielend zu tun pflegen, ihrer ehemaligen Bestimmung und Geltung entgegen, ziemlich gedankenlos aber nicht ohne Genuss, im Denken hin und herwenden.

Zum Schluss macht Bruchmann noch den sinnreichen Versuch, seine Untersuchungen mit der Psychophysik in Verbindung zu setzen. Durch Anknüpfung an die Psychophysik lässt sich die Relativität der Empfindung und damit der Erkenntnis, die Tatsache des Vergleichungschließens, die Abhängigkeit dessen, was wir sehen, von seiner Umgebung, die Wirksamkeit der früheren Erfahrungen, also der Gewohnheit, und die Eigentümlichkeit des Bewusstseins in einer Weise bestimmt zu sein, die sich zwischen Gegensätzen bewegt, begreiflicher machen. Ueberhaupt eine große Reihe von Tatsachen auf dem Gebiete der Psychologie und Sprachwissenschaft lässt sich aus psychophysischen Betrachtungen ableiten.

Dies etwa, in aller Kürze und ohne die Beispiele widergegeben, der Gedankengang Bruchmanns. Seinen Ausführungen möchte ich mich, wenn ein Urteil gewünscht wird, im wesentlichen vollständig anschließen. Der Grundgedanke, dass die Sprache aus Gefühl entspringt und gelegentlich zu ihrem Ursprung zurückkehrt, dass Anschauung und wirkliche Logik in der Sprache zurücktreten, damit Gefühlsbedürfnisse befriedigt werden, scheint mir durch die Beispiele und ihre Erläuterungen unwiderleglich erwiesen. Auch an der Brauchbarkeit des Prinzips des kleinsten Kraftmaßes zur Erklärung des psychologischen Vorgangs bei dem Bedeutungswandel der Worte, Redensarten etc. möchte ich nicht zweifeln. Doch aber scheint es mir, dass in dem Motto des Buches: „Gefühl ist alles“ etwas hyperbolisches liegt, und dass in vielen einzelnen Fällen, wenn

auch zuzugeben ist, dass das Wort oder die Redewendung ganz beträchtlich an Anschaulichkeit verloren und an Gefühlswert gewonnen hat, ein etwas größerer Rest von Anschauung in ihm erhalten bleibt, als Bruchmann annimmt. „Scher Dich zum Teufel!“ Wir brauchen die Redewendung, ohne an den Teufel zu glauben; der, den die Weisung trifft, weiß nicht, wohin er gehen soll; der Befehlende weiß, seiner Aufforderung kann nicht Folge geleistet werden. Aber in den Worten liegt doch wol mehr Anschauung als die vom Gehen. Ich habe in der Jugend vom Teufel gehört, von Mütterchen, in der Küche, in der Religionsstunde; der Satan der Versuchung ist mir nicht unbekannt. Wie oft habe ich den Teufel abgebildet gesehen, erst in der Arche Noäh, wie er saure Trauben genascht hat und sich in Bauchschmerzen krümmt, dann in biblischen Lesebüchern, in Märchen, auf Michel-Angelos jüngstem Gericht u. s. w. Ich fürchte mich jetzt nicht mehr vor Hölle und Teufel, und doch, wird der leibhaftige Gottseibeiuns genannt, allein oder in Gesellschaft seiner liebenswürdigen Großmutter, ich glaube doch, eine bestimmte Anschauung zu besitzen, und sie drängt sich mir auf, so oft derselbe heraufbeschworen wird. Für mich also liegt etwas mehr als ein Gefühl der Abneigung in der Wendung: „Scher Dich zum Teufel!“ und ich möchte meinen, dass der Dichter doch meist auch nach Anschaulichkeit im Ausdruck strebt. Der Gegensatz Glauben und Wissen deckt sich wol nicht ganz mit dem Gegensatz Gefühl und Anschauung. Der Glaube kann dahin sein, die Botschaft ungenutzt erklingen, die Anschauung mag sich dadurch abschwächen, aber sie braucht doch wol nicht dadurch zu verschwinden. Und wenn ich so über den Grad der Zurückdrängung des Anschaulichen und des Hervortretens des Gefühlswertes im Worte mit Bruchmann an einzelnen Stellen seines Werkes rechten möchte, so kann ich auch den Wunsch nicht unterdrücken, es möchte der historische Teil seiner Betrachtung noch mehr, als geschehen ist, auf die einzelnen Wandelungen des Men-

schengeschicks in der Culturgeschichte eingehen. Wie Christentum und Reste griechisch-römischer Bildung sich im Mittelalter an- und fortgepflanzt haben, wie die Renaissance gewirkt, wie die moderne Philosophie den Dichter und die Sprache beeinflusst hat, das möchte man eingehender und bis ins einzelne in einer historischen Darlegung über Sprache berücksichtigt und klargelegt wünschen, was freilich eine volle Kraft für sich allein erfordert. Bruchmann constatirt eine psychologische Notwendigkeit, aber nur eine historische Tatsache. Aber die Vorgänge, die er uns schildert, können auch als eine historische Notwendigkeit erfasst werden, nicht als eine historische Notwendigkeit überhaupt, — wer wollte die feststellen? — aber als eine historische Notwendigkeit bei einem ganz bestimmten, nämlich dem vor uns liegenden Gange der Culturgeschichte. Ich glaube, eine solche Darlegung würde, dazu führen, etwas mehr positiven Glauben in den Schöpfungen der dichterischen Phantasie und etwas mehr Anschaulichkeit in ihren Worten und Gebilden zu finden. Goethes Naturschilderung möchte ich nie nur allgemein psychologisch, sondern stets auch individuell-historisch begriffen wissen, und die Belebung der Natur in seinen Gedichten würde ich mir aus der philosophischen und poetischen Richtung seines Jahrhunderts und aus seiner Persönlichkeit erklären. Doch möchte ich mit diesem Wunsche gewiss nichts gegen die Berechtigung und Notwendigkeit allgemeinerer psychologischer Betrachtung sagen. Andeutungen über die Erweiterung seiner Untersuchung hat übrigens Bruchmann selbst in den Schlussworten seines Buches gegeben und es verdient dankend hervorgehoben zu werden, dass der Sprachhistoriker, der Psychologe und der Aesthetiker hier mannigfaltige Anregung zu weiteren Forschungen finden.

Berlin. Carl Theodor Michaëlis.

Dr. Friedrich Polle, Wie denkt das Volk über die Sprache? Leipzig, Teubner 1889.

Diese Schrift umfasst nur 126 Seiten (mit einem Register von 27 Seiten) und ist für „Leser aus allen Kreisen der Gebildeten“ bestimmt. Dem entspricht die wirklich anmutige Darstellung derselben. Ich wünschte, dass auch Gelehrte das Büchlein studiren möchten. Vielleicht lernt hier doch mancher einsehen, inwiefern es Schöpfungen des Volkes in der Tat gibt, was der Verfasser in der Einleitung darlegt.

Der Verfasser berührt hier wesentlich den Gegenstand, den auch Bruchmann in dem vorstehend angezeigten Buche behandelt hat; indessen ist sein Gesichtspunkt ein anderer. Er will, wie das Titelblatt ankündigt, das darlegen, was man anderweitig das unmittelbare Verhalten des Bewusstseins im Volke zu seiner Sprache genannt hat, im Gegensatz zu dem reflectirten Verhalten des Grammatikers; und er legt jenes in Tatsachen dar, ohne es durch Theorie erklären zu wollen, worauf Bruchmann ausgeht. In anderer Weise kann ich (immer abgesehen von Bruchmanns strenger Wissenschaftlichkeit und der populären Behandlung des Verfassers) den Unterschied so bezeichnen: der Verfasser will zeigen, wie das Volk versteht, Bruchmann aber wie das Volk spricht und auch die Dichter sprechen. Gerade weil Bruchmann viel Tieferes und Umfassenderes wollte, hätte ich gewünscht, dass er der vom Verfasser vertretenen Rücksicht mehr Aufmerksamkeit hätte widmen können. Während der Sprechende so manches spricht, woran er nicht glaubt, an dessen Wirklichkeit er nicht denkt, so weiß der Hörende doch recht wol, was der Redende gesagt hat; er versteht richtig und macht diesem keinen Vorwurf, dass er sich eigentlich ganz unverständlich ausgedrückt habe.

So scheint mir das erste Kapitel unseres Büchleins „Das Volk versteht richtig“ das wichtigste der acht Kapitel desselben.

Während Bruchmann seine Beispiele aus der Litteratur holt, findet sie der Verfasser meist im Volksleben. Doch citirt er auch manchen wunderlichen Satz aus classischen Dichtern. Nur möchte ich hier, zumal wenn es einen Schriftsteller wie Lessing betrifft, die Sache etwas schwer nehmen. In Lessings Emilia Galotti (2. Aufzug 6. Auftritt) ruft Claudia aus: „Gott, Gott! wenn das der Vater wüsste! wie wild er schon war, als er nur hörte, dass der Prinz dich jüngst nicht ohne Misfallen gesehen!“ Hier, hätte ich gewünscht, der Verfasser hätte sich den Gesichtspunkt Bruchmanns gewählt und sich gefragt, woher mag Lessing zu solcher Wendung gekommen sein? Das ist doch nicht mit dem Versehen eines vielleicht sogar ungebildeten und unwissenden Zeitungs-Schreibers zusammen zu stellen. Wollen wir denn nun ohne weiteres corrigiren und dafür schreiben: „nicht ohne Wolgefallen“? Gerade hundert Jahre, berichtet der Verfasser, hat es gedauert, bis man den Fehler oder Irrtum entdeckt hat. Wie kam das? — Mir fällt hierbei ein, dass lateinisch, also in der allerlogischesten Sprache, nach *dubito* und ähnlichen Wörtern eine Negation, die in dem abhängigen Satze zu denken ist, nicht gesprochen wird. Also bedeutet *haud scio an non possis* ich weiß nicht, ob es dir nicht unmöglich ist, also: ich vermute, dass es dir unmöglich ist; und *haud scio an nemini*, ich weiß nicht, ob nicht niemandem, vielleicht niemandem. Ebenso wenn Hamlet an Ophelia schreibt (2. Aufzug 2. Auftritt): „Zweifl' ob lügen kann die Wahrheit“, so heißt dies: ich weiß nicht, ob nicht die Wahrheit lügen kann. Wo sich die Negationen häufen, und zumal, wenn sie versteckt liegen wie in „zweifeln, versäumen, unbenutzt, zu wünschen übrig lassen, warnen“, wird gar leicht eine Negation zu wenig oder zu viel gesetzt. In Lessings angeführtem Satz sind drei Negationen: „nicht ohne Mis—“ statt logisch notwendiger vier, etwa: nicht ohne Unmisfallen. Der Verfasser spricht kurz die Tatsache aus (S. 16): „Das Volk fasst im allge-

meinen rasch auf, wie es gemeint ist, und geht nun willig darauf ein, ohne sich weiter darum zu kümmern, wie es ausgedrückt ist“ (und der Gebildete macht es eben so, wie besonders Bruchmann weitläufig erweist und erklärt). „Die Unart, sich mehr an den Wortlaut als an das Gemeinte zu halten, hat das Volk dichterisch ausgestaltet und an den Pranger gestellt in seinem Eulenspiegel.“ Und ganz fein fügt der Verfasser hinzu, wie dergleichen unvollkommene Ausdrucksweise zu einer künstlerischen Redefigur werden kann. So in Reuter's: „Wer 't mag, de mag 't; un wer 't nich mag, de mag 't jo woll nich mägen“. Diese Tautologie bringt „die Subjectivität des Geschmackes“ und folglich, meine ich, die Gleichgültigkeit des Schriftstellers gegen ein tadelndes Urteil des Kritikers „ganz hübsch zum Ausdruck und wir freuen uns an dem komischen Gegensatz zwischen Form und Inhalt“. Dasselbe aber gilt von dem Spiel der Negation. Es sind feine Schattirungen, welche die durch negirte Negation hergestellte Position bewirkt; Häufung der Negationen aber ist übelklingend. So erfolgt eine unlogische Abkürzung durch Auslassung einer an sich notwendigen Negation. Die Mutter der Emilia will sagen, dass der Vater schon beim leisesten Wolgefallen wild ward, ja, sie meidet das Wort „Wolgefallen“ gänzlich, und sagt dafür „ohne Misfallen“. Aber diese Negation des Misfallens lässt immer noch zu viel Wolgefallen bestehen. Darum verstärkte die Mutter die Negation durch eine andere Negation. Denn es wäre wenig erreicht worden, wenn gesagt wäre: „nicht mit Misfallen“. Nun wäre freilich logisch, wenn „ohne“ bleiben sollte, noch eine neue Negation nötig gewesen, welche aber den Ausdruck schleppend gemacht hätte. So bedeutet „nicht ohne Misfallen“ so viel wie: schon mit dem allergeringsten Wolgefallen.

Wenn der Verfasser Genesis 11, 3 citirt: „Und nahmen Ziegel zu Stein und Thon zu Kalk“, so kommt dies auf Rechnung Luthers; De Wette übersetzt: „Und die

Ziegel dienten ihnen zu Stein, und das Erdharz diente ihnen zu Mörtel". Auch bei Luther gilt „zu" für „statt" oder „zum Dienst von".

Ohne auf die übrigen Kapitel einzugehen, bemerke ich nur kurz, um das Auffallende dieser Erscheinungen zu erklären: Es liegt im Wesen der Sprache, dass der Mensch genau genommen niemals spricht, was er sagen will (meint), und nimals sagt (meint), was er spricht. Wer sagt denn das, wenn er spricht: Der Stein fliegt, die Uhr geht, die Nadel sticht u. s. w. u. s. w.? Denn die Sprache ist nur appercipirendes Organ: Gesprochenes; davon ganz verschieden ist das Appercipirte, d. h. das Ergebnis der Apperception: das Gesagte und Verstandene.

Steinthal.

Dr. Arthur Seidel, Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. Leipzig, Wilhelm Friedrich 1889.

Das Büchlein bietet insofern mehr als der Titel verspricht, als von Seite 142—167 der Verfasser seine eigene Ansicht darlegt. Die geschichtliche Uebersicht beginnt er mit dem 18. Jahrhundert; und wenn er die Vorgänger Kants und Herders nur unvollständig aufführt, so zeigt er in der Darstellung ihrer Nachfolger eine große Belesenheit. Dabei führt er auf $2^1/_2$ enggedruckten Seiten der Vorrede diejenigen Schriften des vorigen und unseres Jahrhunderts an, welche er nicht gelesen hat. So dürfte wol jeder, der eine ästhetische Arbeit vor hat, vom Verfasser recht schätzenswerte historische Winke erhalten.

Des Verfassers Weise, die Geschichte zu behandeln, sagt mir allerdings nicht zu; aber er hat das Bewusstsein seiner Beschränkung. Er gesteht allen Theorien „einen Kern der Wahrheit" zu; aber er hält es für unmöglich „die

besondere Systematik" jeder Theorie „organisch auszudenken." Daher macht aber seine Darlegung nur den Eindruck einer Sammlung, die in einige große Fächer verteilt ist, aus welcher jedoch ein klares Bild von dem heutigen Stand des Problems und von der Entwicklung desselben zu diesem Stande nur schwer zu gewinnen ist. Darum erscheint auch am Schlusse des Verfassers eigene Ansicht nicht als das notwendige Ergebnis der in der Geschichte liegenden Kritik; sondern er verfährt eklektisch. Am meisten will er sich Kant anschließen. Herder findet wenig Gnade vor seinem Blick.

In letzterem Punkte bin ich andrer Ansicht, befinde mich aber allerdings damit in Gegensatz nicht nur zum Verfasser, sondern fast zu allen Ästhetikern dieses Jahrhunderts. Ich meine, vom Erhabenen hatte Herder[1] ein viel besseres Verständnis als Kant und die meisten Aesthetiker. Er sagt (beim Verfasser Seite 16): „Verwirrung der Begriffe ist's, wenn man das Erhabene in Nacht und Nebel, in Höhlen und Tiefen, in Grauendem und Furchtbarem, gar im Formlosen sucht." Hiermit, meine ich, „packt er Kant recht entschieden." Denn wenn „Kant vorzüglich eine detaillirte Psychologie des Prozesses bei erhabenen Wirkungen gibt", so muss dieselbe notwendig ihre Fehler haben, wenn sie der Analyse eine falsche Tatsache unterlegt. Das Unlust-Gefühl, die Formlosigkeit, die Nähe zum Hässlichen, das Dunkel, was man alles im Erhabenen finden wollte, ist alles eingebildet. Der Orkan, die Lawinen, Erdbeben, das aufgeregte Meer, Wasserfälle, cyklopische überhängende Felsenmassen, tiefe Schlünde, vulkanische Ausbrüche, das Chaos — wer dies erhaben

---

[1] Ueberhaupt ist es ein Irrtum, zu meinen, Herder sei von Kant völlig zunichte erdrückt. Wer dies meint, wird auch niemals begreifen, wie Schelling Hegel und Herbart so sehr von Kant abgehen konnten; dem ist die Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant eine Abnormität.

nennt, der hat kein Recht über Burke zu witzeln oder mit Kant verächtlich auf ihn herabzusehen.

Ich berufe mich nicht bloß auf Herder, sondern auch auf Goethe. Merkwürdig, dass der belesene Verfasser, der auch Stellen aus Goethe citirt, (Seite 18. 19.) gerade diejenige Stelle, (Dichtung und Wahrheit 9. Buch) welche ich für die bedeutendste halte, ganz übersehen hat, sodass er Seite 92. 110 das Citat Carrière's aus Goethe, welches gerade die von mir gemeinte Stelle enthält, nicht als Citat erkennt und für Worte Carrière's gehalten hat. Carrière nämlich will, wie Herder, Goethe (und auch ich) „gegenüber den Irrtümern seitheriger Theorien festhalten, dass wir mit dem Erhabenen innerhalb der Sphäre des Schönen bleiben, dass das Große, welches ästhetisch wirken soll, immer ein formell Erfreuliches sein muss." Folglich ist es eine ganz unfolgerechte Äußerung Carrière's, (die auch darum nicht so betont werden darf, wie der Verfasser tut Seite 92), wenn er das Erhabene „als eine durch Schmerz vermittelte Lust" bezeichnet. Dasselbe ist weder eine Vereinigung noch eine Mischung von Lust und Unlust, kein Compromiss, nichts von all dem. Auch wird vom Erhabenen nichts bedroht, weder der Körper noch der Geist, noch erzeugt es „Schwindel" (Seite 69.)

Ich habe meine Ansicht in einem Vortrage niedergelegt, der in der National-Zeitung vom 13. u. 14 Febr. 1889 Morgen-Ausgabe abgedruckt ist, und der im nächsten Jahre in einer Sammlung von ähnlichen Vorträgen, die ich seit 15 Jahren gehalten habe, nochmals erscheinen wird. Dort hebe ich als unterscheidende Merkmale des Erhabenen gegen das Ungeheure, Übergewaltige folgende vier Punkte hervor: Ruhe des Gemüts, Idealität des Gefühls, Klarheit des Bewusstseins, große Fülle und doch zugleich Form des Inhalts. Schon hieraus ist klar, dass, wenn ich das Erhabene subjectiv nenne, dies nur in dem Sinne geschieht, wie ich auch das Schöne und alle Warnehmung so nenne; objectiv sind diese, insofern sie vom Object als Merkmal

desselben ausgesagt werden, und diese Urteile allgemeine Anerkennung beanspruchen dürfen.[1] Dann habe ich weiter an der Bibel nachgewiesen, wie das Erhabene auch im Kleinen, und wie es in der Einfachheit hervortreten kann, wie es sich mit dem Rein-Schönen und dem Naiven und Lieblichen vereinigt, und auch Lust wie Schmerz und selbst Spott sich erhaben ausdrücken kann. Für alles dies habe ich die Beispiele aus der Bibel gegeben und kann hier nur nochmals, wie ich es schon einmal in dieser Zeitschrift getan habe (XI. 162), mein Bedauern darüber ausdrücken, dass unsere Ästhetiker die Bibel eben nicht kennen.

Ich kann also „Amorphie, Disproportionalität, Regellosigkeit, Asymmetrie, Disharmonie als Charakeristika des Erhabenen" (Seite 147) nicht gelten lassen. Sonst wäre das Erhabene nicht schön. Es ist aber wirklich schön, d. h. es kann schön sein, und ist keineswegs ein „nicht mehr Schönes" (Seite 147), etwa ein Übermenschliches.[2] Hat denn wirklich ein Ästhetiker beim Anblick

---

[1] Ich würde also den Niagara-Fall erhaben nennen, aber doch nicht behaupten, er sei an sich erhaben, „mag ein Mensch Zeuge dieses Schauspiels sein, oder nicht". Wenn kein Mensch Zeuge desselben ist, so ist jener weder erhaben, noch irgend etwas, was wir von ihm aussagen könnten, wie z. B. fließendes Wasser; dann wissen wir eben gar nicht, was er ist, womit wol der Verfasser übereinstimmt (S. 84). Ob man das Object mit Kant (beim Verfasser S. 22) lieber „erhebend" als „erhaben" nennen will, ist gleichgiltig. Es ist auch kein Ding „rot", sondern veranlasst mich nur, rot zu empfinden.

[2] Auch Carrière sagt (beim Verfasser S. 91): „Nur vergesse man nicht, wie die Größe allein es nicht tut, sondern stets die Bedingungen des Schönen erfüllt sein müssen. Wir stehen nicht außerhalb, sondern innerhalb des Schönen". Gerade dies hat Goethe so deutlich gemacht. — Auch Kuno Fischer kann ich für mich citiren (S. 82): „die Natur erhebt uns nicht, sie imponirt uns nur; die belebte Natur in ihrer bewegten Idealität ist uns heimlicher, als die starre, tote, die uns in ihrer unbeweglichen und starren Größe zu-

eines orientalischen Symbols, sei es eines semitischen oder indischen Götzen oder eines tiergestaltigen ägyptischen Ungeheuers den Eindruck des Erhabenen gehabt? Denen, welche diese Götzen anbeteten, werden dieselben erhaben erschienen sein; denn das Erhabene hat einer historischen Entwicklung unterlegen, wie alles Geistige. Damit löst sich der Widerspruch der Ästhetiker, welche den Kindern und kindlichen Völkern Sinn für das Erhabene teils absprechen, teils vorzugsweise zuschreiben.

Hierbei fällt mir des Verfassers Furcht vor Theosophie ein. Allein Berücksichtigung der Religion in der Aesthetik ist doch schlechthin unerlässlich, zumal beim Erhabenen. Hat denn nicht alle Kunst, also alles Schöne (denn erst durch die Kunst lernen wir die Natur schön finden) in der Religion ihre Geburtsstätte? Und ist das, was im Erhabenen erscheint, nicht allemal das Göttliche?

Endlich möchte ich mir noch erlauben, darauf hinzuweisen, dass die meisten Aesthetiker, die doch alle von Idee und Sinnlichkeit, Inhalt und Form reden, in das Wesen des „Erscheinens“ oder der „Darstellung“ nicht die rechte Einsicht haben. Sonst würde z. B. Muff schwerlich geglaubt haben, etwas zu sagen, wenn er bemerkt (beim Verf. S. 91): „Ist das Verhältnis zwischen geistigem Inhalt und sinnlicher Form ein derartiges, dass die Idee mehr *an* als *in* dem Gegenstande zur Erscheinung kommt, über ihn hinausgeht“, dann entstehe die Erhabenheit. Ebenso ist es nicht mehr als geistreiche Antithese, wenn Schelling (S. 38) sagt: wie das Schöne die Einbildung des Endlichen

rückstößt“. Erdbeben, Vulkane, Gewitter sind nach ihm nicht von ästhetischer Wirkung. Sie können *furchtbar*, *imposant* sein, aber sie sind nicht erhaben. „Die immense Natur erzeugt den *Schein* des Erhabenen ‚der sich in den Gemütern leicht bis zu einer wirklich erhabenen Stimmung steigert“, richtiger meine ich zu sagen: erzeugt eine Stimmung, die sich in einem gebildeten Gemüte zu einer erhabenen umbilden kann.

ins Unendliche, so sei das Erhabene „die Einbildung des Unendlichen ins Endliche". Darstellung, Ausdruck ist nicht Einbildung; sonst muss man freilich sagen, das Unendliche lasse sich dem Endlichen nicht einbilden, und daraus ergeben sich alle jene genannten falschen Folgerungen. — Was Darstellen heißt, muss der Aesthetiker vom Sprachforscher lernen. Dieser hat klar gezeigt, dass zwischen Inhalt und Laut immer ein Tertium liegt; aber kein Inhalt kann im Laute liegen, ihm eingebildet sein, in ihm zur Erscheinung kommen.

Der Leser sieht, dass ich mit meiner Auffassung doch nicht allein stehe; und wenn ich das Wesen des Erhabenen besser erfasst habe als Andere, so verdanke ich dies der Klarheit Goethes und der Bibel.

Steinthal.

Anzeige.

Dr. Sanders, Ergänzungswörterbuch der deutschen Sprache. Eine Vervollständigung und Erweiterung aller bisher erschienenen deutschen Wörterbücher, Berlin, Hans Lüstenöder,

das wir in dieser Zeitschrift schon besprochen haben, ist von der Verlagshandlung im Preise von M. 50 auf M. 30 herabgesetzt.

Druck von Emil Herrmann sen. in Leipzig.


Princeton University Library
32101 066022979

